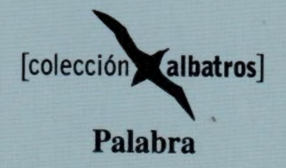


Metafísica

Eudaldo Forment





Palabra

Metafísica

EDICIONES PALABRA
Madrid

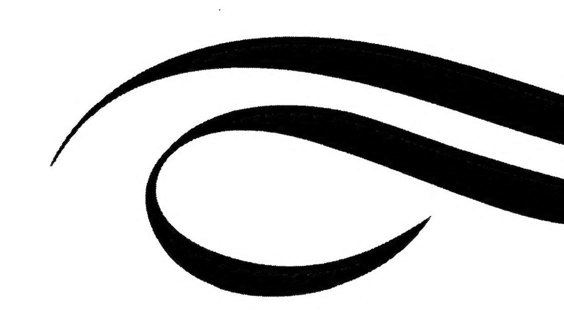
Colección: Albatros
Director de la colección: Juan Manuel Burgos

Paseo de la Castellana, 210 - 28046 MADRID (España)
Telf.: (34) 91 350 77 20 - (34) 91 350 77 39
www.edicionespalabra.es
epalsa@edicionespalabra.es

Diseño de la cubierta: Raúl Ostos
ISBN: 978-84-9840-264-3
Depósito Legal: M. 42.721-2009
Impresión: Gráficas Anzos, S. L.
Printed in Spain - Impreso en España

Metafísica

Eudaldo Forment





PRESENTACIÓN

«En el cielo y en la tierra, Horacio, hay más de lo que puede soñar tu filosofía».

W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, I, 13.

La metafísica, el saber estrictamente racional sobre lo más profundo de toda la realidad, continúa interesando al hombre. Aparentemente alejado de la búsqueda del conocimiento de lo que está «más acá y más allá», de su interioridad y de lo que le trasciende, el hombre del siglo XXI no ha renunciado a prestar atención a la realidad y a sus misterios. No quiere permanecer en una especie de somnolencia, que le cierre a la voz y a la luz del trasfondo de la superficie de las cosas materiales y espirituales y de los hechos humanos, individuales y colectivos, actuales e históricos.

La sabiduría metafísica, patrimonio de la humanidad, al igual que ha necesitado un largo camino para organizarse y sistematizarse en forma de ciencia filosófica, necesita tiempo para su aprendizaje. Además, su estudio requiere una guía, que son normalmente los libros y los profesores. La presente obra quiere cumplir esta función de orientación y de aliento en un largo camino, que, además, está lleno de dificultades.

Una de ellas es el desánimo. Al impulso e ilusión iniciales

les sucede frecuentemente una especie de noche intelectual, resultado de la caída en el relativismo y el escepticismo, enemigos de todo pensar y, por tanto, de la metafísica. Si se consigue no quedarse atascado en este estado, que puede llevar a otros peligros, desde la mediocridad intelectual a la angustia y desesperación, se accede a otro. Puede calificarse de realista, porque se comprende entonces que la metafísica es una tarea humana y, como tal, con elementos positivos y negativos.

Con esta comprensión, sin mitificaciones ingenuas o ideológicas, se adquiere la capacidad de comprender y asumir los aciertos de los grandes caminantes de la larga y exigente vía metafísica. Incluso contribuyen al aprendizaje gradual de la metafísica los pasos desacertados. En lugar de ser elementos disgregadores, ayudan no solo a la comprensión de los problemas, sino también al espíritu de reconciliación con los que se podrían llamar con todo derecho compañeros de un mismo viaje.

Metafísica, que ha nacido con el deseo de contribuir de algún modo a la vuelta de este estado, propio de la madurez integral, es un manual para estudiantes de filosofía y para todos los que quieran conocer la parte nuclear de esta ciencia humanística. Pretende facilitar, por un lado, ulteriores estudios más especializados. Por otro, intenta llenar un vacío bibliográfico, que se ha producido en estos últimos años, caracterizados como la época del nihilismo, y como consecuencia de lo que se ha denominado «posmetafísica».

Con este intento, el presente libro quiere repensar toda la problemática metafísica, pero partiendo de un recorrido inicial por las últimas tendencias filosóficas. Desde las ganancias y pérdidas de la metafísica del siglo XX, del existencialismo, del neopositivismo, del cientificismo, del racionalismo crítico, de la filosofía de los valores, de la posmodernidad y de la hermenéutica, juntamente con las del cartesianismo y del kantismo, se redescubren las grandes respuestas de los autores y las doctrinas de la Edad Media y del mundo clásico.

Al afrontar, desde este planteamiento, los problemas actuales de la metafísica, se descubren dos grandes presupuestos generales sobre la metafísica del conocimiento intelectual, el postulado intuicionista y la doctrina locutiva, que explicarían la hegemonía histórica de las metafísicas esencialistas y el redescubrimiento de la metafísica del ser. Con este enfoque abierto, integrador, objetivo y que reconoce todos los logros, adquieren nuevo sentido las cuestiones de fundamentación, de metodología y de todas las estructuras metafísicas de la realidad.

También se abre el acceso a la recuperación de la «memoria» del ser, y de sus dimensiones de unidad, verdad, bondad y belleza. Algo de su misterio queda desvelado con el descubrimiento de la realidad como participada y la posibilidad de ser expresada en un lenguaje analógico y hasta hermenéutico. Todos estos contenidos metafísicos llevan a considerar el valor de la individualidad, máxima en el espíritu, y a poder identificar su ser participado con dependencia constitutiva, que posibilita su apertura universal.

Expuestas la finalidad y el contenido de la *Metafísica*, queda por explicar su génesis. Desde el año 1974, vengo impartiendo ininterrumpidamente la asignatura de metafísica de diferentes planes de estudio en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Primero, como profesor encargado de curso, después, como profesor adjunto y, a partir de primeros de 1989, ocupando la cátedra de Metafísica, que continúo rigiendo. Fruto de esta docencia fueron las obras *Introducción a la Metafísica* (1984, 1985[2]) y *Lecciones de Metafísica* (1992).

En los últimos años, mi contacto con el alumnado de metafísica, que se ha ampliado por los cursos de esta misma materia, impartidos como profesor visitante en universidades de otras ciudades (Madrid, Roma, Argentina y México), me ha mostrado que, para tratar todos los temas metafísicos, me era necesario, sin dejar de incorporar las posiciones de las nuevas corrientes, continuar con el enfoque y con la mayoría de las

posiciones de los metafísicos clásicos, especialmente, de santo Tomás de Aquino. El libro es el resultado de esta docencia y de la reflexión sobre su efectividad pedagógica. Es de justicia, por tanto, que a todos mis alumnos se lo dedique con gratitud.

Eudaldo Forment

Capítulo I
NATURALEZA DE LA METAFÍSICA

1. Metafísica y ciencia

1.1. Definiciones etimológica y usual

La etimología de las palabra «metafísica», aun en la actualidad problemática, lleva a referir su significado a los catorce libros de *Filosofía primera*, de Aristóteles (384-322 a. C.). Parece ser que fue creada por el décimo escolarca del Liceo Andrónico de Rodas, que dirigió la escuela aristotélica (del 78 al 47 a. C.). Al preparar la primera edición completa de las obras de Aristóteles habría designado con el nombre «metafísica», «los que van después de la Física», a los escritos sobre una «Filosofía primera», que no llevaban título, por colocarlos detrás de los libros de la *Física*.

A pesar de este origen bibliotecario de la palabra «metafísica», que no es así aristotélico, expresaría adecuadamente su objeto suprasensible. Mostraría, además, cómo la plasmación de la metafísica se inicia con Platón, con su doctrina del «más allá», siguiendo el camino socrático. La sabiduría platónica es totalmente distinta de la ofrecida por los presocráticos, cuyas especulaciones se movían siempre en un horizonte fisicista y

empírico. En este sentido el término «metafísica» significaría la naturaleza de la doctrina platónica, el ir más allá de la naturaleza material.

También en el lenguaje corriente la palabra «metafísica» parece significar un saber que va «más allá» de la «naturaleza», que se ofrece al conocimiento sensible. En su significado usual o corriente, la metafísica queda definida por su relación a lo supraempírico. Además, se concibe que tal conocimiento pretenda ser absoluto, por estar desligado del sensible, que es contingente y relativo.

1.2. Metafísica y platonismo

Tanto en la definición etimológica como en la usual, la metafísica queda ligada e incluso identificada con el platonismo. Con palabras de C. S. Lewis, podría caracterizarse la filosofía de Platón como un saber del «más allá y del más acá»[1].

El nombre del mundo paralelo, postulado por Platón, del más allá y del más acá, expresa muy bien lo que es y qué pretende la metafísica, la ciencia filosófica que parece de difícil comprensión, aunque siempre se ha considerado básica y fundamental. Los dos adverbios se pueden aplicar al objeto o contenido de la ciencia metafísica.

La expresión «allá» designa un lugar alejado del que lo pronuncia, pero, en primer lugar, de una manera imprecisa, como se advierte al decirse «ve por allá», porque no se determina exactamente el lugar donde hay que dirigirse. En segundo lugar, se indica una cierta gradación. Se nota, cuando se indica: «pon esto más allá». Por último, también denota lejanía. Se advierte en frases como: «allá por el siglo XIII».

[1] C. S. LEWIS, *La última batalla* (*The last battle*, trad. de M. Martínez-Lage), Alfaguara, Madrid 1991, p. 185.

El adverbio «acá» nombra el lugar del que lo expresa. Igualmente, en primer lugar, lo hace de modo indeterminado. También supone que existen grados. Puede decirse, por ejemplo; «más acá» o «muy acá». En tercer lugar, en cambio, denota cercanía.

La locución «de acá para allá», que incluye a los dos, indica, además, el orden con que procede la metafísica para acceder a unas realidades que no se manifiestan inmediatamente. Hay que partir del «más acá», del interior del propio sujeto. Hay que empezar por lo que está más adentro, por la propia interioridad. El punto de partida de la metafísica, en cuanto a la fuente de la verdad, estaría en el mandato socrático: «conócete a ti mismo»[2].

Sócrates creía que en la reflexión sobre sí mismo se revela lo que está más allá. Su método, basado en el diálogo, estaba encaminado a que se despertara en los que enseñaba lo ideal o trascendente. Desde el autoconocimiento se conoce lo que está «más allá», el mundo o naturaleza, y, en otro grado más lejano, lo que trasciende a la realidad en la que se encuentra el hombre. Al conocimiento de esta realidad se consagró su discípulo Platón.

1.3. Descubrimiento de la ciencia

Con la vinculación de la metafísica al platonismo, se hace justicia a Platón, porque esta ciencia, fundada y constituida por Aristóteles, debe, sin embargo, a su maestro dos aportaciones fundamentales. La primera es la concepción de la ciencia.

La palabra ciencia antiguamente equivalía genéricamente a conocimiento, además, con la connotación de certeza. Modernamente, después de Francis Bacon, Galileo Gali-

[2] PLATÓN, *Teeteto* 149ª.

lei y René Descartes, indica asimismo un conocimiento riguroso, sistemático y metódico, casi siempre en el ámbito de la experiencia sensible y con una formalización extrema garantizada por el lenguaje matemático.

El significado de la ciencia en el pensamiento platónico, identificada con el conocimiento, está expresado claramente por Aristóteles al escribir: «decimos saber algo cuando conocemos acerca de ello por qué es lo que es y por qué no puede ser de otra manera»[3]. Queda, por ello, excluido de la «ciencia» todo conocimiento que sea solamente una constatación, que no se integre en una conexión necesaria. Se descarta todo conocimiento en el que no se dé razón de aquello, que no se explique por qué aquello es como es, de tal manera que se tenga la certeza de que no puede ser de otro modo, y se dé el porqué de esta necesidad.

Esta concepción de la ciencia se debe a Platón, que a su vez la tomó del eleatismo y del pitagorismo, en el que era decisiva, pues creían que en la certeza inmutable de los objetos matemáticos se encontraba el fundamento absoluto de la realidad. La concepción de la ciencia, como un conocimiento apodíctico, un conocimiento que explica el porqué de su objeto y por qué no puede ser de otro modo, ha estado presente a lo largo de todo el pensamiento occidental, rigiendo desde el concepto agustiniano de «verdad eterna» hasta la concepción kantiana de «a priori» como condición constitutiva del conocimiento científico estrictamente como tal, universal y necesario. También es determinante de los conceptos modernos de «sistema» y de «ciencia», característicos del idealismo alemán, para resurgir nuevamente en el neokantismo y en la fenomenología.

El significado platónico de ciencia ha estado presente, en la filosofía moderna, a pesar de sus distintos puntos de partida, metodologías y finalidades, respecto al pensamiento clá-

[3] ARISTÓTELES, *Órgano, Analíticos posteriores,* 1, c. 2, 72a13.

sico. Este ideal platónico de ciencia ha sido hegemónico, y sin contraste alguno, en la modernidad, y ha culminado, con orientaciones diversas, como, por ejemplo, en la metodología spinoziana de la demostración «more geométrico», en el principio de razón suficiente de Leibniz y en la sistematización de la filosofía wolfiana, elaborada según el método euclidiano de la geometría.

1.4. Valor de la razón

Una segunda deuda de la metafísica a Platón es que, por primera vez, tomó conciencia de una premisa inexpresada: lo concebido por el pensamiento de las cosas constituye lo que tienen de auténticamente verdadero. La metafísica pudo tomar este camino de la razón gracias a la reflexión platónica sobre lo que es espiritual y racional, que le llevó no a considerar las cosas en su inmediatez, sino en la forma racional o del pensamiento.

En general, se concibe la razón como una facultad cognoscitiva, propia del hombre y de la que solo él está dotado entre todos los seres del mundo. Además, se considera que la razón proporciona, de modo parecido a los sentidos, la certeza. De ahí que la definición clásica de hombre, de origen aristotélico, sea «animal racional».

En la actualidad, por el éxito de las ciencias de la naturaleza y de la técnica, que han originado, se tiende a pensar que la certeza solo la proporciona la verificación experimental y la matemática, porque es el método empírico matemático el utilizado por estas ciencias y técnicas. La razón científica y técnica sería la única que obtiene la verdad de orden inteligible o racional y, por tanto, solo con ella se consiguen certezas racionales. Una segunda creencia, también como la anterior heredada de la Ilustración del siglo XVIII, es que este saber racional de lo empírico y expresado en lenguaje matemático sirve para libe-

rar al hombre de otras pretendidas certezas, que son en realidad supersticiones. Por último, que, a diferencia de esos falsos saberes racionales, dan un poder total sobre la realidad.

Con esta reducción de la razón y de su certeza, queda que lo único racional es aquello que se puede demostrar con experimentos y cálculos matemáticos. Todo lo demás, lo que es objeto, por ejemplo, de la filosofía, de la ética o de la religión, es irracional. Ya no tiene poca o ninguna importancia ni utilidad.

Esta concepción, que se toma por científica, pero que no se infiere de las mismas ciencias naturales ni de la técnica, en realidad, supone la caída en una tentación, de graves consecuencias. Se mutila al hombre de lo más esencial y propio, una razón, que es filosófica, metafísica, ética y religiosa, porque puede trascender lo meramente empírico. Estas «razones» no implican sinrazón ni superstición –una creencia en una causa no explicable por la razón–, solo porque tengan métodos distintos de la verificación empírica en la naturaleza y en su reproducción en el laboratorio, se estructuren, en consecuencia, de modo diferente y no se expresen en el lenguaje matemático. Con la limitación de su razón, al hombre le quedan resentidas sus otras facultades y sin ellas pierde libertad y, en definitiva, humanidad.

2. El ejemplarismo

2.1. Los seres vivos y las máquinas

Para responder a la pregunta propia y esencial de la metafísica –¿qué es lo que está en lo profundo de la realidad y fuera de ella?–, hay que acudir a una razón íntegra. Su utilización no solo tiene importancia para la metafísica, sino también para la ética, porque la vida al hombre no se le presenta como algo preprogramado, sino como una tarea personal, que debe

realizarse desde la propia libertad. Para ello, tiene que procurar saber qué es lo que quiere ser, y, por consiguiente, qué es la realidad en la que vive y qué es él mismo. Su vivir le obliga, quiera o no, a dar respuesta racional a estos interrogantes básicos. Podría decirse que la metafísica es un imperativo antropológico.

Este planteamiento metafísico, clásico y derivado del platonismo, puede verse en contradicción con otras imágenes del hombre y de la realidad, especialmente de la concepción del desarrollo del mundo y del hombre, que ofrece el conocimiento científico-natural. Su origen puede encontrarse en el historicismo del siglo XIX, que afirmó el carácter absoluto del cambio. El universo no sería un inmenso recipiente lleno de cosas ya terminadas, sino como un inconmensurable árbol, que se va desarrollando en el tiempo.

Se dieron muchas explicaciones de esta intuición básica, que se han continuado hasta nuestra época. Una de ellas, reciente y muy conocida, y que puede representar una oposición científica total a la concepción de la metafísica clásica, es la bioquímica de Jacques Monod.

Su visión de la realidad comienza con la comparación de las máquinas, construidas por el hombre, y el organismo vivo de la naturaleza, algo que se encuentra en ella. Hay una coincidencia entre estos dos «objetos». Ambos parecen realizar un proyecto previo o un plan preconcebido, perfectamente racional y que cumple una función. Está expresada en la propiedad fundamental que caracteriza a todos los seres vivos: «La de ser objetos dotados de un proyecto que a la vez representan en sus estructuras y cumplen con sus *performances*»[4]. Propiedad que puede denominarse «teleonomía».

Junto con la semejanza en la posesión de la teleonomía, en los seres vivos se advierten tres claras diferencias con las má-

[4] J. MONOD, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna,* (Trad. Francisco Ferrer Lerin) Tusquets, Barcelona 1984, 2ª ed., p. 20.

quinas. La primera es que el proyecto de un ser vivo, o su teleonomía, es muchísimo más inteligente y audaz que una máquina. Tiene unas: «estructuras extremadamente complejas, [...] tales estructuras representan una cantidad considerable de información»[5].

La segunda diferencia del ser vivo con las máquinas es que su morfogénesis, u origen de su forma o estructura, es autónoma. La estructura de un organismo, desde ssu forma general hasta en los más mínimos detalles, depende de fuerzas interiores a interacciones «morfogenéticas» internas del mismo. Las fuerzas externas pueden modificar el desarrollo del ser vivo, pero no lo causan ni lo dirigen. Los seres vivos, en este sentido, son espontáneos y autónomos.

Como ya habían indicado Aristóteles y santo Tomás, el ser vivo se mueve a sí mismo, desde dentro, no desde fuera o por alguien, como lo hace la máquina. La vida es movimiento espontáneo. Por ello, se dice de un animal que está vivo si se mueve por sí mismo y que está muerto si ya no se mueve por su propio impulso[6].

A esta noción empírica, sin embargo, la metafísica le añade otra caracterización, al precisar que el movimiento o actuación de los seres vivos, en cuanto tales, no es actuar sobre otra cosa distinta de ellos, aunque también lo hacen, sino el actuar sobre sí mismos. Su acción, en cuanto propia de un ser vivo, es inmanente, no pasa a otro ser distinto, aunque también puede realizar este tipo de acciones transeúntes. Su acción se origina y termina en sí mismos, y así se significa con los verbos reflexivos, como trasladarse, nutrirse y desarrollarse. La vida se puede definir como «la substancia a la que por naturaleza conviene moverse por sí misma o de algún modo impulsarse a la operación»[7].

---

[5] Ibíd., p. 22.
[6] Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 18, a. 1, in c.
[7] Ibíd., I, q. 18, a. 2, in c.

La tercera diferencia del ser vivo con los artefactos creados por el hombre es que el primero tiene el poder de transmitir o reproducir y transmitir sin variaciones la compleja información correspondiente a su propia estructura, que así se va conservando en sucesivas generaciones. Es una propiedad del ser vivo, que puede denominarse «reproducción invariante», o simplemente «invariancia».

2.2. *Actualidad del platonismo*

Las propiedades generales de todos los seres vivos, según la bioquímica, serían tres: «teleonomía, morfogénesis autónoma, invariancia reproductiva»[8]. Esta última es interesante para la metafísica, porque revela lo que puede denominarse un aspecto platónico de la realidad.

Las tesis platónicas de la inmutabilidad y permanencia de lo ideal o racional parecen quedar justificadas por la invariabilidad de los elementos químicos de los seres vivos y la de su estructuración. Según la explicación bioquímica, todos los seres vivos están constituidos principalmente por dos tipos de macromoléculas: las proteínas y los ácidos nucleicos. Todas las proteínas están constituidas por veinte aminoácidos y a su vez los ácidos nucleicos, por cuatro clases de nucleótidos. Tales constitutivos universales son como un alfabeto con el que está escrita toda la diversidad de las estructuras de los seres vivos y que se conservan al transmitirse en los individuos de cada especie.

Si, en el proceso de la realidad vital, en el que todo evoluciona, hay, por consiguiente, algo que no se transforma, puede inferirse la validez de la tesis central del platonismo. Los principios rectores de la vida, que explican la constancia de la estructura de los organismos vivos, permanecen, como

[8] J. MONOD, *El azar y la necesidad*, o.c., p. 23.

las eternas ideas, de Platón. Son así como los proyectos o modelos que cada ser vivo reproduce de modo exacto. El ser vivo tiene, por ello, una constitución conservadora.

En segundo lugar, también puede afirmarse que, para la ciencia biológica, el mayor problema no es la explicación de la evolución, sino el de la permanencia de los seres vivos, que conservan un proyecto al reproducirse. Para resolverlo, según Monod, pueden establecerse dos principios fundamentales.

El primero es que solo existe lo necesario. Es cierta esta tesis, tal como enseñaba el racionalismo y especialmente Hegel, pero no con una necesidad incondicional. No existe un principio, una fórmula de la que se desprenda o deduzca toda la realidad. En el mundo hay necesidad, pero también azar, casualidad, y, en el ámbito humano, libertad.

El segundo es que la evolución se da por selección natural, pero no por medio de «la lucha por la vida», como afirman los darvinianos, sino en red cibernética celular. «Los acontecimientos elementales iniciales, que abren la vía de la evolución a esos sistemas intensamente conservadores, que son los seres vivos, son microscópicos, fortuitos y sin ninguna relación con los efectos que puedan entrañar en el funcionamiento teleonómico. Pero, una vez inscrito en la estructura del ADN, el accidente singular, y como tal esencialmente imprevisible, va a ser mecánica y fielmente replicado y traducido, es decir, a la vez multiplicado y transpuesto a millones o a miles de millones de ejemplares. Sacado del reino del puro azar, entra en el de la necesidad, de las certidumbres más implacables»[9].

2.3. El proyecto vital

La necesidad previa es la que también permite esta conversión del azar en necesidad. En el proceso de transmisión

[9] Ibíd., p. 131.

del proyecto que se encuentra en la especie, existen fallos por azar, dada la limitación de los seres vivos e incluso del sistema que los permite, pero la conservación de los mismos depende de la compatibilidad con el proyecto. La evolución queda explicada por la conservación de fallos producidos por azar, y que se puedan integrar en el proyecto necesario. La suma de estos fallos es la que parece que se produzca algo nuevo.

Los cambios azarosos, que se armonizan con el proyecto vital originario, en realidad no lo modifican, porque siguen la misma orientación de su finalidad, que establecen las normas necesarias que rigen el proyecto. De lo contrario, no hubieran sido aceptados.

De toda esta explicación parece desprenderse, concluye Monod, que la vida no debería existir ni tampoco el hombre[10]. La vida podría surgir, porque de hecho ha aparecido, existe, pero no debería estar en el universo, según las leyes de probabilidad, porque: «La probabilidad a priori de que se produzca un acontecimiento particular entre todos los acontecimientos posibles en el universo está próxima a cero. No obstante, el universo existe». Todavía es más extraña la aparición del hombre en el marco de la vida. Sobre este hecho insólito, comenta Monod: «El universo no estaba preñado de la vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo. ¿Qué hay de extraño en que, igual que quien acaba de ganar mil millones, sintamos la rareza de nuestra condición?»[11].

2.4. El mecanicismo

Otro hecho sorprendente, en esta «lotería» del universo, en el que los hombres hemos tenido suerte, es que: «Teniendo

[10] Ibíd., p. 156.
[11] Ibíd., p. 157.

en cuenta las dimensiones de esta enorme lotería y la velocidad a la que actúa la naturaleza, no es ya la evolución, sino, al contrario, la estabilidad de las "formas" en la biosfera lo que podría parecer difícilmente explicable y casi paradójico»[12].

Lo extraño no es solo la permanencia o estabilidad de las estructuras vitales, que parecen formar parte de un único proyecto, sino que se manifiestan todas ellas como racionales. Todo el aparato vital es «enteramente lógico, maravillosamente racional, perfectamente adaptado a su proyecto: conservar y reproducir la norma estructural»[13].

Esta especie de «milagro» lleva a una paradoja científica o «contradicción epistemológica». La metodología científica se apoya en un postulado implícito: para conservar la objetividad no puede admitirse ninguna explicación por causas finales o la existencia de un proyecto finalístico. No se considera una explicación científica, si se afirma la existencia del proyecto racional, que actúa como causa final.

Hay una voluntad de permanencia en el mecanicismo: el considerar toda la realidad, incluida la viviente, como una máquina, entendida como si en ella solo se diese la causa material, o sustrato, y la causa eficiente, en cuanto que produce cambios locales, que se explican cuantitativamente. No existen causas formales, que expliquen lo cualitativo, ni causas finales.

La negación macanicista de la causalidad final se reduce, en definitiva, en no querer aceptar el platonismo, al que curiosamente parece conducir la misma ciencia. Este postulado o supuesto, que llevaría a una contradicción con la realidad y que comenzó con la epistemología moderna, ni es evidente ni se ha demostrado. No es posible concebir una experiencia que pueda probar que no estás siguiendo un fin perseguido, un proyecto. Sin embargo, este postulado puro se toma para fundar las proposiciones científicas.

[12] Ibíd., p. 134.
[13] Ibíd., p. 30.

Podría incluso pensarse que tal supuesto es un prejuicio, pero las ciencias empíricas lo mantienen por pragmatismo. Todas sus consecuencias metodológicas han sido de gran utilidad para la ciencia moderna, especialmente por sus efectos prácticos. El postulado antifinalístico se ha convertido en un principio tan esencial para la ciencia, que apartarse de él, aunque solo fuera metodológica o provisionalmente, supondría ya abandonar el ámbito de la ciencia moderna.

Desde la misma ciencia experimental debe reconocerse, concluye Monod, el proyecto o finalidad de la vida. A pesar de este problema epistemológico: «La objetividad, sin embargo, nos obliga a reconocer el carácter teleonómico de los seres vivos, a admitir que en sus estructuras y *performance* se realizan y prosiguen un proyecto»[14]. Ante esta contradicción, la ciencia tiene dos posibilidades: considerarla aparente o reconocerla como insoluble.

Monod podría admitir una tercera posibilidad, que incluso parece más lógica, la de no admitir esta idea preconcebida, que lleva a la contradicción, sino su contraria. Desde la misma ciencia, se puede sostener que los proyectos que dirigen a los seres vivos, cuya existencia se descubre, no son fruto del azar ni de un error, ni pueden dárseles predicados divinos, como hacen a veces filosofías evolucionistas, sino que son el resultado de una razón trascendente. Remiten, en nuestra ciencia más que nunca, a una realidad como la de las ideas platónicas, que son modélicas o ejemplares de la racionalidad del universo.

No se puede poner el azar en lugar del ejemplarismo platónico. La finalidad no puede ser sustituida por el azar. Algo ocurre por casualidad o por azar cuando procede de la acción de una causa eficiente, pero sin proceder de su intención o finalidad. Observaba santo Tomás que: «En las obras de la naturaleza vemos que siempre o casi siempre ocurre lo me-

[14] Ibíd., p. 31.

jor, como sucede en las plantas, cuyas hojas están de tal manera dispuestas que protegen el fruto, y como ocurre en la disposición de las partes del animal, aptas para que este se defienda. Si esto sucediera sin intentarlo el agente natural, habría de proceder de la casualidad del azar. Lo cual es imposible, porque lo que ocurre siempre o de ordinario no es casual ni fortuito; lo que ocurre rara vez, sí lo es»[15]. La causalidad natural tiende siempre hacia lo mejor y, por tanto, hacia un fin y, con mayor razón, el que obra intelectualmente.

2.5. *Causalidad y finalidad*

El azar es un efecto accidental, porque se ha unido algo a un efecto por accidente. Así, por ejemplo, si alguien al cavar una fosa para una sepultura se encuentra un tesoro. Tanto el que cavó para sepultar a alguien como el que enterró el tesoro obraron por un fin[16]. El azar está en que ambos se encontraron, pero este accidente no se produciría si no hubieran tenido un fin los dos agentes. Lo accidental supone siempre lo esencial. El azar es la concurrencia de dos acciones que son intencionales.

Los hechos que se producen por azar, sin razón de ser o de inteligibilidad, y que incluso parecen ocurrir fuera de toda intención, son efectos fortuitos, y como tales son excepcionales. Se distinguen las acciones naturales de las fortuitas, por la constancia o persistencia de las primeras. Además, el azar, por ser accidental, no puede causar lo que ocurre siempre.

Asimismo, tampoco se ve que la aparición de la vida y del hombre fueran golpes de suerte. Vivir no sería como el premio de una lotería. Si la casualidad, irracional y sin sentido, nos ha hecho aparecer en una realidad, que no es más que la nada, habría que decir mejor que ha sido una desgracia. La vida se pre-

[15] SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, III, c. 3.
[16] Cfr. Ídem, *Exposición a los ocho libros de la Física*, II, lec. 8.

sentaría como absurda, el individuo como arrojado o tirado en la existencia vital o humana, y, por tanto, la realidad, como puso de relieve el existencialismo ateo, como trágica y hasta repulsiva[17].

Solo si sé que mi existencia es contingente, que no tendría que vivir, pero que, sin embargo, existo, y, por tanto, mi contingencia no es absoluta, hay razones para ello. Y la razón está en una realidad trascendente, que explica mi existencia, que no es así fruto del azar de una especie de juego ciego de la lotería. Por tener una finalidad, que hay que indagar, y cuya tarea es propia de la metafísica, puede decir esta que el hombre no es necesario, pero su existencia es un regalo, con el que puede y debe ser feliz. En cambio, no hay felicidad en un universo en el que, como anota Monod, el hombre encuentra: «Su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un cíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes»[18].

3. La razón ordenadora y creadora

3.1. Las ideas divinas

Los proyectos de la vida remiten a la razón ordenadora, descubierta por Platón. San Agustín, ampliando el ejemplarismo del platonismo, enseñó que el mismo hombre sería un proyecto de Dios. Su vida tendría una explicación. No sería un error, sino fruto de unos objetivos racionales. Afirmó también la existencia de Ideas eternas, de las que las cosas existentes en el mundo son sus pálidos reflejos. Estas ideas son así los modelos o ejemplares de todas ellas, pero tanto de las específicas como de las individuales. Lo individual, con ello, participa

[17] Cfr. J. P. SARTRE, *La náusea*, Alianza-Losada, Madrid 1981, pp. 165-166.

[18] J. MONOD, *El azar y la necesidad*, o.c., p. 184.

también de la racionalidad y de la bondad. La vida de cada hombre tiene un sentido propio, una racionalidad propia. En su misma individualidad ha sido pensado.

Si la reflexión sobre el mundo espiritual trascendente, descubierto por Platón, una de las mayores aportaciones de la filosofía a la cultura, puede llevar a la existencia de un Dios ordenador del mundo, a san Agustín le conduce también a mostrar que realizaba una acción creadora. La racionalidad trascendente, que constituyen las ideas ejemplares, no es una realidad subsistente en sí misma, como creyó Platón. La ideas platónicas son ideas divinas, ideas de la mente de Dios creador.

No puede admitirse la existencia de un mundo de ideas subsistente en sí mismo, tal como se afirmaba en el platonismo, ni existente en una mente universal, como había enseñado Plotino. Admitido el ejemplarismo platónico, necesario para explicar la racionalidad del universo, debe entenderse que son las ideas del Dios racional, que ha creado un mundo racional. De lo contrario, la creación se habría realizado según un modelo independiente de la mente divina, un proyecto al que Dios, por consiguiente, estaría supeditado.

San Agustín es platónico, porque no podía admitir que la acción creadora de Dios hubiera sido irracional. Los contenidos y sus relaciones de las ideas divinas constituyen la racionalidad del universo, el proyecto que Dios ejecuta con su poder creador.

También es platónico, porque asume el método socrático de que el conocimiento de sí mismo es el principio de todo saber. Se pregunta san Agustín: «¿Qué cosa más cerca de mí que yo mismo?»[19]. Sin embargo, descubre que es una especie de infinito, al que califica como: «El abismo de la conciencia humana»[20].

Aunque esté llamado a ello, no puedo conocerme perfectamente. El espíritu propio es: «Lugar recóndito, amplio e

[19] San Agustín, *Confesiones*, X, 16, 25.
[20] Ibíd., X, 2, 2.

infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para conocerse a sí misma».

Tal desconocimiento lleva a trascenderse, porque conduce a las preguntas: «¿Dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no cabe en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?»[21]. Como en el océano, en el propio yo reina el silencio total. Se vive en el silencio. La voces exteriores impiden a su vez escuchar algo. Es preciso un oído metafísico, para escuchar la voz de la trascendencia, que habla en el silencio interior.

El proyecto del mundo, o las ideas ejemplares, existen en Dios. Preexisten en Dios todas las cosas, igual que en la mente de un artista está, con anterioridad de su realización, el proyecto de su obra de arte. Las ideas ejemplares, que forman parte del proyecto modélico del mundo, son las Ideas de la Inteligencia eterna de Dios. Las ideas, que descubrió Platón, enseña san Agustín, existen en la mente divina. Su racionalidad y su eternidad se fundamentan en la razón única y eterna de Dios.

3.2. Azar y ejemplarismo

Asumiendo esta precisión agustiniana de la doctrina nuclear del platonismo, de considerar las ideas ejemplares como ideas de la mente de Dios, santo Tomás presentó la alternativa de azar y ejemplarismo como la de irracionalidad y racionalidad. Argumenta: «Como el mundo no es producto del acaso, sino fabricado por Dios, que obra por el entendimiento, es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo, y esto es lo que entendemos por idea»[22].

---

[21] Ibíd., X, 8, 15.

[22] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* I, q. 15, a. 1, in c.

El Aquinate profundizó la modificación agustiniana del platonismo, al afirmar que las ideas divinas son la misma esencia de Dios, pero en cuanto conocida. «Dios, por su esencia, es semejanza de todas las cosas y, por tanto, la idea de Dios no es más que la esencia divina»[23].

El proyecto racional, que realiza el universo, es un sistema inteligible, que no es independiente de Dios. Se identifica con sus ideas y estas con su esencia. Las ideas divinas son la misma esencia de Dios que Él conoce como modelo de las esencias de las cosas. «Dios conoce su esencia con absoluta perfección y, por tanto, la conoce de cuantos modos es cognoscible. La esencia divina se puede conocer no solo en sí misma, sino también en cuanto participable por las criaturas según los diversos grados de semejanza con ella, ya que cada criatura tiene su propia naturaleza específica en cuanto que de algún modo participa de semejanza con la esencia divina. Dios, por consiguiente, en cuanto conoce su esencia como imitable en determinado grado por una criatura, la conoce como razón o idea propia de aquella criatura»[24].

El mundo es racional, porque sigue un proyecto racional. No es la voluntad divina la que lo ha constituido, sino el entendimiento divino, que a su vez se funda en lo que es Dios, en su esencia. El mundo es racional porque Dios es racional.

4. Definición de metafísica

4.1. Lo suprasensible

La doble referencia de la etimología de la palabra «metafísica», aristotélica y platónica, es acertada, porque la metafísica de Aristóteles depende de la de Platón, aunque está cons-

[23] Ibíd., I, q. 15, a. 1, ad 3.
[24] Ibíd., I, q. 15, a. 2, in c.

tituida de un modo totalmente nuevo. En su metafísica, Aristóteles coincide con Platón en la aspiración a acceder a lo suprasensible. Lo que rechazó del platonismo fue la validez de la «dialéctica» platónica como base para la afirmación de la existencia de una realidad racional, de ideas universales, que son subsistentes, o existentes en sí mismas y por sí mismas, inmutables y eternas, y, por tanto, que trascienden el mundo sensible, que está en devenir y es temporal, múltiple y finito[25].

En la crítica aristotélica a la metafísica platónica, se indica que fue la especulación sobre las ideas o conceptos universales lo que condujo a Platón a situarlas más allá, constituyendo el mundo que verdaderamente es. Así lo inteligible quedaba separado de las cosas sensibles[26].

En el racionalismo pitagórico, según Aristóteles, se pensó, por vez primera, la naturaleza con elementos conceptuales, los cuales carecían de contenido significativo referido inmediatamente a los objetos. En cambio, los anteriores presocráticos se movieron en un orden sensible. Hasta las mismas nociones metafísicas, como ente, unidad, verdad, multiplicidad y devenir, de Parménides y de Heráclito se pensaron también desde un horizonte físico. Sin embargo, los objetos matemáticos de los pitagóricos no poseían una nueva referencia, puesto que se pensaron como integrantes de la realidad, como si ellos mismos fuesen «cosas». Concebían las cosas como números, porque concebían los números como cosas[27].

Platón consideraba las ideas universales, los géneros y las especies, como substancias y situadas en el más allá. Le reprochaba Aristóteles que, con ello, lo que hacía era hipostasiar o substancializar los conceptos. De este modo lograba explicar la estabilidad de las mismas definiciones, que Sócrates había hallado en sus diálogos con los sofistas, e igualmente hacerlo con

[25] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 9.
[26] Cfr. Ibíd., I, 6, 987b30-34.
[27] Cfr. Ibíd., I, 6, 985b29-986a3.

las esencias o naturaleza de todas las realidades y no solamente las éticas. Con la dialéctica platónica, el método, que le permitía elevarse de la movilidad y la contingencia de las realidades sensibles a la estabilidad y necesidad del conocimiento intelectual, quedaba afirmado, además, como subsistente todo lo inteligible universal. La dialéctica no tenía solo una dimensión lógica, sino también ontológica al ocuparse de las realidades de las ideas.

Sin embargo, la crítica aristotélica al platonismo de hipostatización de los universales no concluye con la negación al acceso de lo suprasensible. Debe tenerse en cuenta que Aristóteles destaca lo que critica de su maestro, y silencia, en cambio, aquello en que está de acuerdo y asume. Aristóteles afirma la existencia de las realidades inmateriales e inteligibles, que trascienden lo material y sensible, descubiertas por Platón.

4.2. Las causas y los principios

Se advierte claramente la afirmación de Aristóteles de lo trascendente en sus cuatro definiciones de la metafísica. En la primera, se define a la «ciencia que buscamos»[28] como la ciencia que estudia las primeras causas de la realidad.

Según Aristóteles, causa es todo aquello que de cualquier modo contribuye a la producción de cualquier cosa. Es así todo aquello que permite de alguna manera explicarla. Explicar esta cosa consiste, por tanto, en conocer sus diferentes causas. Su determinación y estudio es la labor de la ciencia.

Aristóteles las divide en cuatro especies: material, formal, eficiente y ejemplar. Las dos primeras se denominan intrínsecas, porque designan a la materia –sustrato permanente, potencial y determinable– y a la forma, acto que determina y específica la materia–, que contribuyen a producir el efecto por la comunicación de su realidad propia. Las dos restantes son extrínsecas.

[28] Cfr. Ibíd., I, 2, 982a4.

La causa eficiente es aquello que con su acción influye positivamente en la producción de una cosa. Su causalidad consiste, por ello, en su acción. La causa final es, según Aristóteles, aquello por lo cual se actúa. Es el fin por el cual la causa eficiente ejercita su actividad.

La metafísica, por ser ciencia, debe ser un conocimiento por causas. Además, por su pretensión de universalidad, de conocer todas las cosas, aunque sea en cierto sentido, debe llegar a los principios de toda la realidad. No a las causas particulares de cada individuo o especie, sino a las universales.

Esta ciencia, que por este objeto es «Filosofía primera», merece el nombre de «Sabiduría», porque añade Aristóteles: «Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios». Por ello, explica seguidamente: «El experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos»[29].

La metafísica estudia los primeros principios, porque el principio es el género de las causas. Principio es todo aquello de donde procede algo, sin determinar el modo. Así, un punto es un principio de la recta, pero no su causa. No todo principio es causa, pero toda causa es principio. La causa es una especie del género principio.

4.3. La teología

En una segunda definición, la metafísica es caracterizada por Aristóteles como una «ciencia divina». Por ello, es la más digna de todas. «Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es divina: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que

[29] Ibíd., 1, 2, 98Ib27-952a3.

verse sobre lo divino. Y esta ciencia reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente»[30]. Dios, por ser principio de la realidad de algún modo, es objeto metafísico.

La metafísica versa sobre Dios. Al buscar las causas y los primeros principios de la realidad, se debe encontrar a Dios, ser principio de la realidad de algún modo, por excelencia. Es por ello su objeto principal, que dará nombre a esta ciencia.

A la Filosofía primera, Aristóteles la denominó también, por ello, «Teología». Además, al clasificar todas las ciencias en teoréticas, prácticas y poéticas o de lo factible y distinguir tres en las primeras, indica que: «Habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza (en la que es inmóvil y separada), y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso»[31]. Si existe Dios, tal como se intentará demostrar, su conocimiento tendrá por objeto su misma esencia. Su ciencia será metafísica. Este saber por ser propio de Dios se podrá denominar divino o teológico.

En Grecia, como ha observado Martin Heidegger, en *La constitución ontoteológica de la metafísica:* «"Teólogo", "teología" significa, en primer lugar, el decir mítico-poético sobre los dioses, fuera de cualquier relación con alguna doctrina de fe o de una iglesia»[32]. Efectivamente, Aristóteles utiliza el término, al comenzar la *Metqfísica,* para significar las creaciones míticas de los «poetas teólogos»[33].

Después él mismo, y ya toda la filosofía griega, la adoptó para nombrar a la metafísica. En el pasaje, en que la Filosofía primera es comparada con las otras ciencias teóricas y conside-

---

[30] Ibíd., 1, 2, 983a5-9.

[31] Ibíd., VI, 1, 1026a19-24.

[32] M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* (edic. de A. Leyte) Anthropos, Barcelona 1988, p. 119.

[33] ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1, 2, 953b29.

rada como la «más elevada» por tener por objeto a Dios. En la antigüedad y hasta la baja Edad Media, se conoció a la metafísica con esta denominación de «teología». En el siglo XIII, en la *Suma Teológica,* todavía santo Tomás utiliza el término en este sentido. No obstante, en una obra anterior, la *Suma contra gentes,* al distinguir la «sagrada doctrina», o «doctrina de la fe cristiana», y la «filosofía humana», que es la doctrina racional propia de los gentiles, llama «Teología» a la primera. Toma, por tanto, el término «teología» en el sentido actual[34].

4.4. La teología racional y las religiones

En cualquier caso, desde el siglo IV a. C., la teología era el otro nombre, y el más adecuado de la parte fundamental de la sabiduría filosófica, la metafísica, la «ciencia divina», porque, por una parte es la que tendría Dios y, por otra, porque tendrá también por objeto a Dios mismo. No obstante, la teología quedaba desconectada de la religión. Era un conocimiento racional sobre Dios, adquirido por la razón humana.

Con la aparición del cristianismo, aunque no se cambió este significado, se identificó la teología filosófica o racional con la doctrina cristiana de Dios. Se hizo con el convencimiento de que la religión cristiana concordaba con la razón. Si era una religión del Logos o del Verbo, era la religión de la racionalidad. La noción de Dios de la filosofía se podía identificar con la de Dios de la Revelación.

Uno de los primeros filósofos cristianos, san Justino, que había estudiado todas las filosofías de su tiempo y después se convirtió al cristianismo, afirmaba que la religión de Cristo era la «verdadera filosofía». Estaba convencido de que con su conversión no había abandonado la filosofía. Ahora, se había convertido en verdadero filósofo, porque había hallado la filosofía

[34]Cfr. SANTO TOMÁS, *Suma contra gentes,* II, c. 4.

perfecta. Al cristianismo, por proceder de la revelación, lo consideraba que era una filosofía totalmente superior a la filosofía helénica, pero que en esta última también había «semillas de verdad»[35].

Igualmente san Agustín consideró que la filosofía, en sentido pleno y propio, era la religión cristiana. Sin embargo, en su época la teología tenía ya varios sentidos distintos. Así se desprende de su discusión con el filósofo romano Marco Terencio Varrón. En el libro VI de *La Ciudad de Dios*, san Agustín expone parte de su obra *Antigüedades de las cosas humanas y divinas*, que se ha perdido como la mayoría de los libros de Varrón.

En ellos, este pensador ecléctico proporciona la imagen estoica de Dios y del mundo. Dios queda definido como «el alma que rige el mundo por medio del movimiento y la razón». Dios es el alma del cosmos. Por ser el alma del mundo, no recibe culto. No es un Dios de una religión. Para Varrón, el Dios de la filosofía no es el Dios de la religión. Desde Aristóteles, la filosofía y la religión están separadas, por pertenecer a dos órdenes distintos.

Según el escritor romano, todavía hay que tener en cuenta otro plano, el político. El de la religión no pertenece al ámbito de la realidad, sino al de las costumbres. El Estado las ha creado para mantener el orden político. La religión es en realidad un fenómeno político. Pueden distinguirse, por tanto, tres clases de «teología», o de explicaciones sobre lo divino: la teología mítica, la teología civil y la teología natural.

Pueden compendiarse las peculiaridades de estas tres teologías con cuatro definiciones de cada una de ellas, que se refieren, respectivamente: al tipo de teólogos; a los lugares donde quedan situados; al contenido de las teologías; y al tipo de realidad que constituye sus contenidos.

En primer lugar, en la teología mítica, los teólogos son los poetas. Ellos son los que han compuesto cantos sobre los

---

[35] SAN JUSTINO, *Apología*, I, 44, 10.

dioses. En esta acepción de la teología, los teólogos son los cantores de la divinidad. Su ámbito es el teatro. Si como se creía por tradición que eran los dioses quienes habían ordenado la creación de las representaciones teatrales, había que considerarlas desde la categoría religiosa y, en definitiva, como una forma de culto. El contenido de la teología mítica son las fábulas sobre los dioses, creadas por los poetas. La realidad de este contenido es la de ser creaciones de la mente humana. Son, comenta san Agustín, «fábulas mentirosas»[36].

En segundo lugar, en la teología civil, sus teólogos son los políticos, que aceptan las visiones poéticas en lugar de las verdaderas de los filósofos. El puesto que le corresponde es la «urbs», la ciudad. El contenido que tiene es el culto, mantenido por el Estado. Su realidad es la misma que la anterior, «las instituciones divinas de los hombres».

En tercer lugar, en la teología física o natural, los teólogos son los filósofos. Su espacio es el cosmos. En cuanto al contenido de esta teología racional, es la filosofía de lo divino. Mientras que las teologías mítica y civil respondían a la pregunta sobre quiénes son los dioses, la teología natural se ocupa de la naturaleza de los dioses. Por último, en cuanto a la realidad de tal naturaleza, se sostiene que de hecho no existen.

La teología natural por su carácter racional profundiza en la apariencia mítica, en sus fábulas e imágenes y descubre su falta de apoyo. Realiza una labor de desmitologización por la razón. Con su visión crítica pone en su lugar al mito. No queda situado en el orden racional, sino en el espacio público, que lo permite y mantiene por su utilidad social. Razón y religión quedan separadas. El conocimiento racional no tiene conexión con el culto.

Sorprendentemente, san Agustín no coloca a la nueva religión cristiana, que ha irrumpido en la cultura romana, en las teologías religiosa, mítica o civil, sino en esta «teología física» o natural, en el ámbito de la filosofía, de la razón. Es un hecho

[36] San Agustín, *La ciudad de Dios*, VI, 5, 2.

histórico que el cristianismo no dialogó con las religiones paganas. No consideró que sus precursores fueran las religiones. No pensaba que su doctrina se fundamentara en intuiciones e imágenes poéticas, cuya última justificación, como ya habían señalado los intelectuales romanos, era la utilidad pública. Su contenido, por el contrario, por ser racional, podía ser, en parte, confirmado por la compresión racional de las cosas.

El fundamento de la religión cristiana no era ni la poesía ni la política, las dos fuentes de las religiones paganas, sino la razón, que, como ya habían descubierto los filósofos, es un atributo de Dios. San Agustín identifica, por ello, la religión con la filosofía. «La verdadera filosofía es la verdadera religión, y a la vez la verdadera religión es la verdadera filosofía»[37].

Con esta unidad, afirmada por san Agustín, por una parte, la racionalidad no se opone críticamente a la religión. Por otra, a diferencia de la filosofía anterior, quedaba así satisfecha la inclinación humana a la verdad y, con ello, al empleo de la razón, y también la inclinación religiosa del hombre.

La unión de la racionalidad y la fe religiosa, iniciada por el cristianismo, no fue fácil. Tuvo que corregir la concepción filosófica o metafísica de Dios, con sus propios contenidos suprarracionales, con la convicción de que aportaban una mayor racionalidad, por provenír de la revelación de Dios, que se identifica con la Razón.

Esta racionalidad justificaba el carácter católico o general de la religión cristiana. Como la verdad racional es universal, la nueva religión tuvo, por ello, la pretensión de universalidad, de catolicidad. No se presentaba a los pueblos para imponerse por la fuerza y eliminar a las otras religiones, sustituyéndolas en su función política. Se anunciaba como la verdad profunda y universal, que hace superfluas a las apariencias mitológicas, por la misma fuerza de la razón. Su difusión era entendida por san Agustín, en este sentido, como la victoria de la razón.

[37] Ídem, *La predestinación de los santos*, c. 1.

Por su presentación como verdad universal, el cristianismo fue rechazado por la religión mítica y política. La tolerancia de los politeísmos paganos no se aplicó a la religión católica. Su identificación con la racionalidad –que se toleraba a los filósofos, porque no le daban a la razón una dimensión religiosa– le hacía perder el carácter sensible y relativo de las otras religiones. Además, la necesidad y la universalidad que ostentaba la religión cristiana suponía un peligro para los fundamentos del Estado, que, por una parte, perdía las utilidades políticas de las religiones y, por otra, el Estado dejaba de tener una autoridad suprema, que se manifestaba en que dejaría de controlar el culto, que constituía la esencia de todas las religiones.

4.5. El ente

Una tercera definición de Aristóteles de Filosofía primera se encuentra en el siguiente pasaje, quizá el más conocido, de la *Metafísica:* «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del ente en cuanto ente»[38].

Con esta formalidad, que adjudica Aristóteles a la Filosofía primera, adquiere esta una amplitud universal, porque, como indica santo Tomás al comentar esta definición: «Dice "según que es ente", porque las otras ciencias, que son de los entes particulares ciertamente consideran el ente, puesto que todos los objetos de las ciencias son entes; sin embargo, no estudian el ente en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, por ejemplo, el número, la línea, el fuego y otras cosas similares»[39].

[38] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 1, 1003a21-26.

[39] SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio,* in IV, lect. 1, nº 530.

La metafísica considera todos y cada uno de los entes, sean de la categoría que sea, desde el punto de vista o formalidad del ente, de la entidad. Busca su esencia, sus constitutivos, sus propiedades y sus leyes. Por tener por objeto todos los entes o toda la realidad y la formalidad última de todos los entes o cosas, es la ciencia más universal o general.

Esta tercera definición, que expresa el contenido y el punto de vista de su estudio, está en perfecta armonía con las dos anteriores. Por una parte, porque, como explica Aristóteles: «Puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal»[40]. Por otra, también se incluye en esta definición la referencia a todo lo supraempírico. Puesto que el objeto de la metafísica debe comprender tanto lo sensible como lo suprasensible, el preguntarse por el ente conduce también a hacerlo por el ente teológico.

4.6. La substancia

En una cuarta definición, por último, Aristóteles define la metafísica como ciencia de la substancia, y con ello también considera que su objeto incluye a lo que trasciende a lo físico. Decir que la metafísica es la ciencia del ente es lo mismo que la ciencia de la substancia. «En efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente? equivale a ¿qué es la substancia»[41].

Para Aristóteles, la experiencia empírica revela que en los distintos individuos que constituyen el mundo sensible, se halla un sujeto de unas características específicas y también de una determinaciones secundarias, incapaces de encontrarse en la realidad de una manera autónoma e independiente y que desaparecen para dar lugar a otras, quedando su sujeto

[40] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003a21-26.
[41] Ibíd., VII, 1, 1025b3-5.

siempre el mismo. Se descubre una substancia, lo que es en sí y no en otro, y unos accidentes, que son en otro. La substancia es el elemento estable y permanente, que da razón de la identidad a pesar de los cambios de los accidentes que soporta. La metafísica se ocupa especialmente de la substancia, porque es lo que se encuentra bajo las determinaciones adventicias y secundarias, a las que soporta y causa.

El problema de la substancia lleva igualmente al de lo suprasensible, ya que la cuestión de qué es la substancia implica la de qué clases hay de susbstancia, de si existen otras, además de las sensibles. Dirá Aristóteles al respecto: «Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable [...]. Las dos primeras pertenecen al dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas»[42].

5. Las «superaciones» de la metafísica

5.1. Crítica positivista

La metafísica se fue desarrollando en distintos grupos y escuelas, sufriendo siempre críticas, como las del empirismo y del kantismo. En el siglo XX, dentro de la corriente de análisis lógico y lingüístico, y más concretamente del llamado neopositivismo o empirismo lógico, se atacó a la metafísica para conseguir su total eliminación. En el *positivismo lógico* se hablaba así de la «superación de la metafísica» en cuanto que se había empezado a eliminar. «Superación» significaba su destrucción por medio de la verificación empírica y la sintaxis lógica.

[42] Ibíd., XI, 7, 1064ª31-36.

El filósofo positivista del llamado Círculo de Viena Rudolf Carnap llegó a escribir: «En el campo de la metafísica [incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa], el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos»[43].

5.2. Crítica existencialista

Por la misma época de la vigencia del neopositivismo también se habló de «superación» de la metafísica en las corrientes existencialistas. No obstante, no utilizaban el término con el significado de destrucción o aniquilación. Desde el ámbito de la filosofía existencial, Martin Heidegger no pretendió que se abandonara la metafísica con su «superación» positivista y lógica, sino que se recuperara renovándola.

También en nuestra época, afirmaba Heidegger que: «La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía, pero deberá renunciar a ser lo primero del pensar humano. La metafísica ha de ser superada por el pensar en la verdad del ser». En lugar de plantearse sobre el concepto de ente, la metafísica debe hacerlo sobre el «ser», que no es de orden conceptual. Esta superación no elimina la metafísica. «Mientras el hombre siga siendo un *animal rationale,* será también un *animal metaphysicum,* porque esta pertenece a su naturaleza, como decía Kant».

La superación existencialista de la metafísica no implica su desaparición, sino su conservación como metafísica del ser y al mismo tiempo como antropología existencial o como ontolo-

[43] R. CARNAP, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en A. J. AYER, *El positivismo lógico,* FCE, México 1965, pp. 66-87.

gía existencial, porque en el existente concreto que es el hombre se da una relación consciente y lúcida con el ser. Por ello: «Podía traer este retorno del pensar al fundamento de la Metafísica un cambio en la definición de la esencia del hombre, que a su vez introdujera una radical mudanza en la metafísica»[44].

La metafísica desde sus inicios se ha ocupado del ente, pero tiene que llegar a un nivel más profundo, debe ocuparse del ser. De este modo podrá conservarse, cumplir su función fundamental y proporcionar un conocimiento mayor del hombre, que a su vez aclarara la esencia de la misma metafísica, porque entre el hombre y ella hay una relación esencial.

Para Heidegger: «En la historia del pensamiento occidental, si bien desde el primer momento se piensa lo existente respecto del ser, permanece sin pensar la verdad del ser y no solo se la niega al pensar como experiencia posible, sino que el pensamiento occidental mismo, y precisamente en la forma de la metafísica, oculta el hecho de esa negación, aunque sin darse cuenta»[45]. Este olvido del ser es el que deberá remediarse por la superación, en el sentido indicado, de la metafísica.

En la historia de la metafísica occidental, esta ciencia filosófica se ha ocupado del ente, cuando, en cambio: «Tenía que haber experimentado y pensado –o por lo menos preguntado– el ser mismo en su verdad. Y en ninguna parte hallamos tal experiencia del ser. En ninguna parte encontramos un pensar que piense la verdad del ser y, en consecuencia, la verdad misma como ser»[46].

La superación de la metafísica para Heidegger significa la superación del olvido del ser y, por lo mismo, la recuperación de la metafísica. No lleva a su eliminación, sino a una rea-

[44] M. HEIDEGGER, *Einleitung. Was iv Metaphysik,* V. Klostermann, Frankfurt 1949, 5ª ed., pp. 7-21.

[45] Ídem, «La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'», en *Sendas perdidas* (trad. de *Holzwege,* Frankfurt, V. Klostermann, 1950), Losada, Buenos Aires 1960, pp. 175-223.

[46] Ibíd., pp. 219-220.

lización más plena y definitiva. La metafísica occidental ha seguido un proceso que, por el olvido del ser y de la verdad del ser, ha llevado a la consumación de la misma metafísica.

Concretamente, con el nihilismo de Nietzsche se ha terminado la metafísica. Sin embargo: «Hablar del fin de la metafísica no quiere decir que en el futuro no vivan ya hombres que piensen metafísicamente y que elaboren sistemas metafísicos. Mucho menos se quiere decir con eso que la humanidad no viva ya en el futuro sobre el fundamento de la metafísica. El fin de la metafísica que hay que pensar aquí es el comienzo de su resurrección en formas transformadas»[47].

Heidegger no «superó» la metafísica, pues no inició el desarrollo de estas formas, ni siquiera concretó cuáles eran. Simplemente señaló que el camino consistirá en el desvelamiento del ser. Precisó que con ello la misma metafísica, que hasta ahora ha sido del ente, no desaparecerá, sino que resurgirá de otro modo. «La metafísica superada no desaparece. Retorna transformada y permanece en su señorío con la diferencia del ser y el ente, que sigue dominando»[48].

Con la memoria del ser, se habrá dejado atrás una situación que culminó en el nihilismo de Nietzsche, que fue, según Heidegger, el último de los metafísicos de este proceso de olvido de la metafísica occidental. La expresión nietzscheana «muerte de Dios» significaría la caída de todos los valores anteriores, afirmados por la metafísica occidental, bajo la influencia teológica o cristiana. «En la medida en que la metafísica, mediante el cristianismo, ha tenido un carácter propiamente teológico, la desvalorización de los valores supremos precedentes ha de ser también expresada teológicamente mediante la expresión: Dios ha muerto. Dios

[47] Ídem, *Nietzsche,* Pfullingen, Neske, 1961, 2t., II, p. 201. Cfr. M. BERCIANO, *La superación de la metafísica en Martin Heidegger,* Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1992.

[48] M. HEIDEGGER, *Uberwindung der Metaphysik,* en *Vortriige und Aqfs&ze,* Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 64.

significa aquí, en general, lo suprasensible; lo que se hace valer como el fin propio y único, como el mundo verdadero y eterno del más allá, en contraposición al mundo presente y terreno»[49].

6. Divisiones de la metafísica

6.1. División wolfiana

Desde el horizonte de la metafísica del ente, que parece llegar a su final con el nihilismo, se siguió generalmente la división que ofreció Christian Wolf. El filósofo leibniziano –maestro de Baumgarten, cuyas obras utilizó Kant como textos de clase– fue autor de una importante *Philosophía prima sive Ontología* (1729), en la que se sistematizan los grandes temas de la metafísica racionalista. Sobre ella, escribía Kant en la *Crítica de la razón pura:* «En la ejecución del plan trazado por la Crítica, es decir, en el sistema futuro de la Metafísica, seguiremos entonces el método riguroso del célebre Wolf, el filósofo más principal de todos los dogmáticos, y el primero que dio el ejemplo de cómo por el establecimiento legítimo de los principios, clara determinación de los conceptos, rigor en las demostraciones y evitando saltos temerarios en las consecuencias, puédese entrar en el seguro camino de la ciencia»[50].

En su ordenada exposición de la metafísica racionalista, que Kant califica de dogmática, Wolf adoptó el esquema de una metafísica que se considera integrada, por un lado, por una «Metafísica general», que es la Ontología, o Filosofía primera, y cuyo objeto de estudio es el ente en general; por otro, por «Metafísicas especiales», o particulares, que estudian las

[49] Ídem, *Nietzsche,* o.c., t. II, pp. 275-276.

[50] I. KANT, *Crítica de la razón pura*: Prefacio de la segunda edición, B XXXVI.

tres regiones de la realidad: el mundo, el espíritu finito o alma y el espíritu infinito o Dios[51].

La Ontología estudia el ente, que sería una noción lógica obtenida por una eliminación de diferencias entre los entes. El ente ontológico queda caracterizado como una mera esencia. Esta Ontología esencialista fundamenta las Metafísicas especiales en el sentido de que, desde ella, desde sus conceptos genéricos o específicos, se desciende a la consideración de los objetos determinados, que tratan estas últimas. Son tres: Cosmología o Física, que tiene por objeto el ente material; Psicología, al ente espiritual; Teología natural, al ente divino.

El objeto propio de la Teología natural, o Teodicea, es Dios, al que se aplican por contracción los predicados ontológicamente comunes, descubiertos por la Ontología. De esta manera se considera a Dios como un «ente», el ente primero, totalmente inmaterial por modo positivo. Sin embargo, no se da razón, desde los conceptos de la Ontología, de esta afirmación de su inmaterialidad positiva, que queda convertida así en una determinación óntica.

6.2. La ontoteología

Heidegger no acepta esta estructuración, propia de la metafísica racionalista, e incluso de la mayoría de otras corrientes metafísicas, porque considera que: «Sería apresurado afirmar que la metafísica sea teología solo porque es ontología. Antes habrá que decir que la metafísica es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque Dios entra en la filosofía». Incluso justificándose que Dios fuera objeto también de la Ontología, todavía no se daría una respuesta precisa. Solo se constataría un hecho.

[51] Cfr. CH. WOLFF, *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata,* en J. CH. WOLFF, *Gesammelte lateinische Schriften,* 9v, Hildesheim, 1962 y ss, c. 3, n. 73.

La cuestión de Dios en la metafísica retrotrae a otra más radical. «La pregunta acerca del carácter ontoteológico de la metafísica se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no solo en la moderna, sino en la filosofía como tal?»[52]. A esta pregunta más básica se podrá responder, si se examina la naturaleza de aquello a lo que viene Dios, de aquello que lo toma por objeto. Habrá que analizar la esencia de la metafísica. «Dios solo puede llegar a la filosofía en la medida en que esta exige y determina según su esencia que Dios entre en ella, así como el modo en que debe hacerlo». La pregunta «¿Cómo entra Dios en la filosofía?» conduce a esta otra más esencial: «¿De dónde procede la constitución de la esencia ontoteológica de la metafísica?»[53].

El carácter ontoteológico de la metafísica se explicaría por la idea de fundamento, que de esta forma sería un concepto más central que Dios. «La metafísica piensa lo ente en cuanto tal, es decir, en lo general». Además, lo hace: «Tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas»[54].

El concepto de fundamento –que está supuesto en el de ente en cuanto ente, que necesita ser fundado, y en el objeto divino, que es su fundamento– se hallaría indicado, en cuanto es unidad como totalidad, con el sufijo «-logía», porque: «La ontología y la teología solo son "logías" en la medida en que profundizan en lo ente como tal y lo fundamentan en el todo». Puede decirse, por ello, que: «la metafísica es ontoteológica»[55].

Con esta característica esencial de la metafísica de ser ontoteológica, es totalmente explicable que haya llegado al tema de Dios: «El fundamento es representado como el pri-

[52] M. HEIDEGGER, *Idendtät und Differenz. Die ontotheologische Verfasung der Metaphysik*, o.c., pp. 122-123.

[53] Ibíd., p. 123.

[54] Ibíd., p. 127.

[55] Ibíd., p. 129.

mer fundamento, primer principio». El fundamento del ente sería algo infundado, la «*causa sui*». Y con esta noción de la filosofía racionalista: «ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios».

Para Heidegger, toda la metafísica occidental es ontoteológica, porque para explicar el ente común ha recurrido a fundamentarlo en Dios, un ente supremo. El término «ontoteología» de Heidegger, que tomó de Kant, indica que en un mismo desarrollo se estudia la realidad y a Dios, como su fundamento. Dios aparece así como un ente más.

No hay ninguna duda de que la metafísica trata de lo trascendente, de lo divino. Por ser la metafísica esencialmente ontológica, o por estudiar el ente en cuanto ente, es también teológica. «La metafísica no es solo teo-lógica, sino también onto-lógica. Y, sobre todo, la metafísica no es solo lo uno o lo otro también, sino que, antes bien, la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica: es esto porque es aquello»[56]. Dios «entra» como su fundamento. Pero, además, lo hace como un ente, aunque sea el más alto de todos y la razón o fundamento de los restantes. Puede decirse igualmente, por consiguiente, que la metafísica es ontológica porque es teológica.

La metafísica es una disciplina unitaria. Esencialmente la metafísica se constituye como una concepción indivisa y sistemática de toda la realidad, como una unidad ontoteológica. «No se trata de la reunión de dos disciplinas de la metafísica que existan por separado, sino de la unidad de aquello que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica; esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, a una con lo ente como tal en lo supremo y lo último. La unidad de lo aunado es de tal carácter que lo último fundamenta a su manera a lo primero y lo primero fundamenta a la suya a lo último»[57].

[56] Ibíd., p. 131.
[57] Ibíd., p. 133.

6.3. Los problemas de los «olvidos» metafísicos

La ontoteología, tal como Heidegger caracteriza la metafísica esencial, estudia a Dios, un ente primero, homogéneo con los demás entes, a pesar de que se le sitúe a una distancia infinita y como fundamento de los otros entes. Dios es el primero de la serie de entes, pero continúa siendo un ente más. Se le representa siempre entitativamente. Con ello se consideran dos grados metafísicos, uno infinito y otro finito, pero situados en el mismo plano.

La constitución de la unidad de su objeto hace que la metafísica sitúe a Dios, en realidad, en un plano inferior, en el del ente. Heidegger reprocha a la metafísica ontoteológica, además, de esta reducción del carácter divino de Dios el que sea también una metafísica esencialista, porque no ha pensado la diferencia ontológica que hay entre el ente y su auténtico y verdadero fundamento, el ser. «En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia».

La metafísica occidental, por su olvido del ser, no ha tenido en cuenta la diferencia ontológica, la diferencia entre el ente y el ser. Este segundo olvido es el motivo por el que se haya constituido la metafísica en una unidad onteteológica, en la que Dios verdaderamente no ha entrado. El olvido de la diferencia ontológica ha originado el olvido de Dios.

La metafísica busca un fundamento del ente, porque necesita dar razón de la amplitud de su objeto y de su unidad integradora, pero, sin tener en cuenta la diferencia ontológica, no ha podido salir del plano del ente. Como consecuencia, la metafísica ontológica obtiene un Dios que es un ente, entendido a la manera del ser del hombre, o según su metafísica, no lo divino de Dios. «A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui,* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar ins-

trumentos ni bailar ante este Dios». Alude Heidegger al rey David, cuando trasladó el Arca de la Alianza a Jerusalén. Según el relato bíblico (2 R 6) iba delante de los sacerdotes tañendo el arpa, cantando y danzando lleno de entusiasmo, después de haberse desprendido de los vestidos reales, como rito religioso ante lo que representaba la presencia de Dios.

Ante el Dios de la religión, el de la fe, se puede rezar. En cambio, el Dios de la metafísica racionalista no tiene valor para el hombre. «En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui,* se encuentre más próximo al Dios divino»[58].

La propuesta de Heidegger es, en definitiva, que, dada la insuficiencia de la metafísica para alcanzar al Dios-divino, en este ámbito, es el silencio. Lo que no supone un indiferentismo en la cuestión de Dios, en el sentido de desinterés, sino en el de la imposibilidad de su tratamiento por imperativo de la misma metafísica. Considera, además, que la preferencia por «callarse» sobre Dios es una actitud actual[59].

Independientemente de que estas agudas observaciones de Heidegger sean atinadas, parecen imponer una tarea: la de averiguar si Dios no ha entrado en la metafísica de otra manera, que no se haya tenido en cuenta. Además, habrá que saber si le afectan en este nuevo modo las críticas de Heidegger.

De una manera más general, puede decirse que el estudio de la génesis de la metafísica y de lo que constituye su esencia lleva a varias cuestiones problemáticas, que deben resolverse para determinar su contenido y su desarrollo. Por una parte, qué es el ser y, al mismo tiempo, determinar su diferencia con el ente, objeto de la metafísica occidental. Por otra, comprobar si ha sido universal el olvido del ser y, consecuentemente, el de la diferencia ontológica.

58 M. HEIDEGGER, *Idendtät und Differenz. Die ontotheologische Verfasung der Metaphysik,* o.c., p. 153.

59 Ibíd., p. 151.

Capítulo II
LA RACIONALIDAD METAFÍSICA

1. La metafísica moderna

1.1. Metafísica y posmetafísica

Para responder a los interrogantes principales que suscita la esencia de la metafísica, sobre el ente, el ser y su conocimiento a lo largo de la historia, puede partirse de la situación actual de esta ciencia filosófica fundamental. Después de los intentos de la filosofía analítica y de la filosofía existencial de «superación» de la metafísica, de liberarse de ella o de recuperarla renovándola[1], parece necesario examinar la posición de las grandes corrientes de pensamiento de hoy respecto a ella.

Las más difundidas y que, por ello, son como el aire cultural que se respira en nuestros días parecen coincidir en una posición antimetafísica. Del pensamiento metafísico habría que liberarse, por su carácter no solo ilusorio, sino también re-

---

[1] Cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, V. Klosterman, Frankfurt 1956 (trad. esp. José Luis Molinuevo. *Hacia la pregunta del ser*), en M. HEIDEGGER y E. JÜNGER, *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós, I.C.E. Universidad de Barcelona, Barcelona 1994), p. 36.

presivo. La época posmetafísica representaría una novedad valiosa para la filosofía.

Desde esta actitud se considera que el período de la hegemonía del pensamiento propiamente metafísico no fue ni en la Antigüedad ni en el Medioevo. La metafísica fue dominante en la Edad Moderna, especialmente, a partir de Descartes.

1.2. La crisis de la metafísica moderna

La modernidad comenzó propiamente con el humanismo renacentista. Es admisible la tesis del existencialista ruso Nicolás Berdiaeff de que no ha sido nada más que el desarrollo del Renacimiento. El diseño de toda la modernidad habría sido concebido en el Renacimiento. La historia moderna sería su puesta en práctica hasta sus últimas consecuencias.

Puede decirse, por ello, que el fin de la modernidad, proclamado en nuestros días, es el fin del Renacimiento y también de su humanismo, que era su base. En nuestra época: «Todas sus posibilidades (del proyecto renacentista) están agotadas. Se ha caminado hasta el fin por las sendas del humanismo y por los cauces del Renacimiento, ya no se puede por ellos ir más lejos»[2].

En cualquier caso, en el último tercio del siglo XX, tuvieron plenamente sentido estas palabras conclusivas de Berdiaeff: «La historia moderna es una empresa que ha fracasado, que no ha glorificado al hombre como hacía esperar. Las promesas del humanismo no han sido cumplidas»[3].

Como consecuencia de la ruptura con el centro espiritual de la vida, el hombre moderno fue perdiendo profundidad y, por tanto, también capacidad de visión metafísica. A pesar de

---

[2] N. BERDIAEFF, *Una nueva edad media.* Reflexiones acerca de los destinos de Rusia y de Europa (trad. esp. de J. Renom), Apolo, Barcelona 1933, p. 12.

[3] Ibíd., p. 14.

muchos logros positivos, la metafísica fue perdiendo solidez hasta llegar a su disolución. El hombre moderno se hizo superficial, porque al perder este centro profundo de la realidad «se desligó del fondo pasando a la superficie». La pérdida no fue inmediata, sino gradual y progresiva. En realidad: «el Renacimiento existía ya en las profundidades de la Edad Media»[4].

Frente al prejuicio de la pobreza de esta época, mantenido durante mucho tiempo, la cultura medieval afirmaba al hombre y creaba belleza. Aunque arraigada en el núcleo espiritual cristiano, no se había desvinculado con la antigüedad[5]. No es extraño, porque la nota característica de la esencia de la cultura clásica era su posibilidad de encuentro con el cristianismo. No era una cultura cerrada a la trascendencia. Había intentado su autosuperación por el arte y, sobre todo, por la metafísica. Para salir de sí misma, fue capaz de autocriticarse. No consiguió superar sus límites, pero conservó esta apertura. Gracias a ella, la antigüedad pudo estar presente en la cultura medieval.

A diferencia de la modernidad, por su conexión con el fundamento espiritual: «la Edad Media había preservado las fuerzas creadoras del hombre». Gracias a ello: «había preparado el florecer espléndido del Renacimiento. El hombre penetró en el Renacimiento con la experiencia y con la preparación medievales». Por este motivo: «Todo lo que hubo de auténtica grandeza en el Renacimiento estaba vinculado con la Edad Media cristiana»[6].

La gran tragedia del proyecto de la modernidad fue su ruptura con el fundamento espiritual o metafísico, que, indica Berdiaeff, es el que daba vida a la metafísica y a toda la cultura. Las nutría y las fecundaba. En los inicios de la modernidad, con las fuerzas conservadas en la Edad Media, el hombre pudo todavía continuar la inercia de la creación cultural, desde la

[4] Ibíd., pp. 19-20.
[5] Ibíd., p. 28.
[6] Ibíd., p. 25.

artística a la metafísica. «El Renacimiento no iba [...] dirigido contra el catolicismo [...]. El humanismo, en sus comienzos, no se distanciaba aún mucho del cristianismo, bebiendo en dos manantiales: la antigüedad y el cristianismo. Y no era creador y esplendente en sus resultados, sino en la medida de su proximidad con el cristianismo».

1.3. Consecuencias antropológicas

La crisis moderna, provocada por su ruptura con el fundamento metafísico, tuvo tres graves consecuencias antropológicas. El humanismo moderno: «cuando se hubo arrancado el fondo espiritual y pasó a la superficie, empezó a degenerar»[7], como lo revelan tres de sus secuelas.

La primera es que, en la modernidad: «El hombre europeo [...] se yergue en un estado de vacuidad terrible. Ya no sabe dónde está el centro de su vida. No siente profundidad bajo sus pies. Se entrega a una existencia más que vulgar; vive con dos dimensiones como si habitase exactamente en la superficie de la tierra, ignorando lo que está por encima y lo que está por debajo de él»[8]. Ha perdido el «más acá» y el «más allá» o las dimensiones metafísicas de la realidad.

Una segunda consecuencia de la ruptura moderna es la duplicidad del hombre. Además de comenzar el camino hacia la superficialidad y el vacío, el hombre moderno, sin la unidad propia del humanismo antiguo y medieval, ha llegado a estar dividido en dos.

La metafísica moderna del hombre perdió la unidad. La imagen del hombre del final de este largo renacimiento es la de un hombre desdoblado, perteneciente a dos mundos. Por su origen y características todavía medievales, indica también

[7] Ibíd., pp. 25-28.
[8] Ibíd., p. 16.

Berdiaeff: «El Renacimiento no era, no podía ser enteramente pagano. Las gentes del Renacimiento se nutrían de la atmósfera de la antigüedad, en ella buscaban la fuente de la libre creación del hombre, le pedían la forma perfecta de sus imágenes, pero en nada eran gentes de espíritu antiguo»[9].

Cree Berdiaeff que lo confirma el arte renacentista. Los evidentes logros en el arte del Renacimiento son apariencias de clasicismo. «No se debió al azar el que el arte del siglo dieciséis fuera rápidamente conducido a un academicismo sin vida, y que haya degenerado. Desde el punto de vista espiritual, con el siglo dieciséis italiano, el desdoblamiento ha llegado a ser una decadencia, una disgregación del alma cristiana»[10].

Una tercera consecuencia antropológica, encadenada con las dos anteriores de la pérdida del fundamento y de la unidad, fue la reducción progresiva del hombre espiritual o metafísico al hombre natural. La metafísica fue perdiendo terreno conocido de la trascendencia. Del Renacimiento, afirma Berdiaeff, debe reconocerse que: «Libertó las fuerzas creadoras del hombre y ha expresado la más elevada potencia de su arte». Podría decirse lo mismo del conocimiento científico y de la técnica, e incluso de otros componentes culturales. «En esto acertó. Pero también él ha sido el que ha disociado al hombre de las fuentes espirituales de la vida; Él ha negado al hombre espiritual, que no puede dejar de ser creador, para afirmar exclusivamente en su lugar al hombre natural, esclavo de la necesidad»[11].

El hombre metafísico o espiritual fue transformándose paulatinamente en el mero hombre natural. El mero hombre físico o natural triunfó sobre el hombre completo, metafísico o espiritual. En el Renacimiento: «El hombre penetró en el torbellino de la vida natural, pero no se unió a la naturaleza en

---

9 Ibíd., p. 17.
10 Ibíd., p. 21.
11 Ibíd., pp. 22-23.

la parte íntima de esta. Se sometió espiritualmente a su materialidad pero quedando separado de su alma»[12].

Su intento era la de perfeccionar al hombre. Sin embargo, en lugar de completarlo lo dejo más inacabado y reducido a una sola de sus dimensiones. «Para engrandecer al hombre, el humanismo le privó de la semejanza divina y le sometió a la necesidad natural. El Renacimiento, basado sobre el humanismo, descubrió las fuerzas creadoras del hombre, no como ser espiritual, sino natural. Pero el hombre natural, arrancado del hombre espiritual, no posee fluentes inagotables para su creación. Está destinado a agotarse, sube a la superficie de la vida»[13].

En el famoso mito de la caverna de Platón, los hombres encadenados en ella, al mirar las sombras, que procedentes del mundo exterior, se proyectan en su fondo, desconocen que es más maravillosa la realidad auténtica. Es preciso descubrir que las cosas son más que cosas, y que se ven en su auténtico ser, si se deja la esclavizante actitud materialista y el consecuente apego a lo sensible, y se accede al mundo espiritual. Desde esta realidad, se pueden contemplar las cosas en sus dimensiones fundamentales, con perspectiva auténticamente metafísica.

El hombre natural de Berdiaeff, simbolizado en el mito de Platón, con su miopía metafísica para lo espiritual, se comportará de una manera parecida a los enanos de la literatura moderna. Estos hombres de pequeña talla y deformes, y que viven en el interior de la tierra, según la mitología nórdica, en una narración actual no permiten que se les ayude a salir del establo en donde creen que se encuentran encerrados. Los enanos, que no tienen las verdaderas dimensiones humanas: «Han preferido la astucia antes que la fe. Su cárcel solo existe en sus mentes, a pesar de lo cual están encarcelados; tienen tanto miedo de que alguien les engañe que no están dispues-

[12] Ibíd., p. 24.
[13] Ibíd., p. 24.

tos a dejarse ayudar, a salir de esa cárcel que se han inventado»[14]. Se han encerrado en una caverna construida imaginativamente por ellos, ignorando la realidad en la que están verdaderamente.

1.4. *Las pérdidas de la cultura y de la naturaleza*

En cuarto lugar, advierte Berdiaeff que el hombre moderno, como resultado de su ruptura sistemática con el centro metafísico, pierde también el mundo cultural clásico. «El humanismo que rompe con el cristianismo, rompe además con la antigüedad, destruyendo al hombre dos veces, corroyendo sus bases antiguas y cristianas»[15].

El humanismo clásico fue completado o perfeccionado por la religión cristiana. El humanismo medieval fue la unión del antiguo y del cristiano, constituyendo una sola cosa. «La imagen del hombre, la imagen de su alma y de su cuerpo, es la obra de la antigüedad y del cristianismo». La imagen clásica del hombre no estaba cerrada a toda trascendencia y pudo ser restaurada y perfeccionada por el cristianismo.

La modernidad no solo modificó reductivamente esta imagen, sino que, además, pretendió contraponer sus dos constitutivos, el clásico y el cristiano. Sin embargo, no fue posible porque el primero recibió al segundo, como su sujeto o receptor que debe ser perfeccionado. El mundo clásico no estaba cerrado en sí mismo, sino que permanecía abierto a lo que le trascendía. Pudo así recibir contenidos cristianos y amalgamarse con ellos. De ahí que: «La afirmación del paganismo contra el cristianismo conduce a la negación y a la destrucción de la antigüedad»[16].

[14] C. S. Lewis, *La última batalla*, o.c., p. 170 y ss.
[15] N. Berdiaeff, *Una nueva edad media*, o.c., p. 28.
[16] Ibíd., p. 29.

Por último, se ha dado una quinta pérdida. Alejada del cristianismo y de la antigüedad, la modernidad ha perdido también la esencia de la naturaleza. «El fin del Renacimiento mata a la naturaleza como mata al hombre»[17]. No hay que olvidar que del Renacimiento o de la época inicial moderna: «es de donde ha salido el triunfo histórico de la ciencia natural, que ha preparado los formidables descubrimientos técnicos del siglo diecinueve, y ha conducido al predominio de la máquina sobre la vida humana»[18].

Con la modernidad, a diferencia del mundo antiguo y del mundo medieval, la vinculación metafísica, e incluso física, del hombre con la naturaleza ya no es pacífica, sino hostil. «Relaciones con la naturaleza, que eran relaciones de gozo, se han convertido en la consciencia de una inevitable lucha contra ella, mediante la mecanización de la vida. Nuestra época no imita ya las formas de la naturaleza, no busca ya en ellas las fluentes de la perfección [...]; declara la guerra a la naturaleza porque se le ha hecho interiormente extraña, y la toma por un mecanismo muerto; entre la naturaleza y el hombre levanta nuestra época la máquina»[19].

La pérdida de la naturaleza, advierte Berdiaeff, se nota especialmente en la economía moderna. Los sistemas económicos modernos se podrían entender como: «El retoño de una concupiscencia devoradora y destructiva. Esta concupiscencia no podía desarrollarse más que en una sociedad [...] que se hubiese apartado del cielo para entregarse exclusivamente a las satisfacciones terrenas».

El brote de la economía moderna ha surgido por el corte del tallo metafísico o espiritual. «No es más que el resultado de la secularización de la vida económica. En este sentido, es violada la subordinación jerárquica de lo material a lo espiritual. El economismo de nuestra época es justamente la

[17] Ibíd., p. 46.
[18] Ibíd., p. 45.
[19] Ibíd., pp. 45-46.

violación de la verdadera jerarquía de la sociedad humana, la privación de un centro espiritual»[20].

Berdiaeff considera más grave todavía una especie de inversión de principios, que descubre en la metafísica económica de la cultura actual. La economía secularizada ha querido reemplazar al centro metafísico. «El materialismo económico (...) llama ilusión y engaño a toda la vida espiritual del hombre»[21].

El hombre materialista, afirma Berdiaeff: «arrancado del hombre espiritual, se crea una vida de fantasmas, está seducido por bienes ilusorios»[22]. Los modernos materialismos, alejados de la naturaleza de las cosas: «Han creado mitos y fantasmas, han dirigido la vida del hombre hacia ficciones, que, no obstante, dan la ilusión de ser la más real de las realidades»[23].

En definitiva, del hombre moderno, por su aislamiento del centro espiritual, sus tres consecuencias –pérdida de profundidad metafísica, de la unidad o coherencia de pensamiento metafísico, y la reducción de la metafísica del hombre– y las sucesivas separaciones de la antigüedad y de la naturaleza, que lo han sido también de la metafísica, podría decirse que se ha autoengañado. Parece que haya considerado la realidad, objeto de la metafísica, poco profunda y, por ello, ha sobrevalorado sus propias posibilidades. Ha recortado la realidad y con ella la metafísica, que se ocupa de su estudio en la mayor profundidad posible.

2. La ley del platonismo

2.1. Humanismo, platonismo y metafísica

El optimismo moderno se manifiesta en un aspecto práctico, decisivo y radical de la metafísica moderna, que casi

[20] Ibíd., pp. 101-102.
[21] Ibíd., p. 102.
[22] Ibíd., p. 34.
[23] Ibíd., p. 101.

ha sido una constante en todas sus corrientes, aun las que parecen más opuestas: una latente concepción redentora. El hombre de la modernidad, según Berdiaeff, ha fracasado en este intento. Parece haberse cumplido así lo que podría considerarse la «ley del platonismo», por ser una aplicación concreta del pensamiento profundo de Platón.

Del examen de la historia de todas las culturas se desprende que: «El hombre, en su existencia terrenal limitada y relativa, no es capaz para crear lo bello y lo precioso, sino cuando cree en otra existencia ilimitada, absoluta e inmortal»[24]. En términos filosóficos, habría que decir que, sin el platonismo, el humanismo es imposible. «Solo el hombre espiritual puede ser un verdadero creador sumergiendo sus raíces en la vida infinita y eterna»[25].

La misma historia de la modernidad confirma esta ley, que posibilita, porque: «Sus momentos de más grandiosa elevación continúan vinculados a un retorno a la Edad Media, le retrotraen a los orígenes del cristianismo, como sucedió, por ejemplo, al comienzo del siglo diecinueve con el movimiento romántico, y al fin del mismo siglo con el movimiento neo-romántico y simbolista»[26].

2.2. Raíces de la metafísica moderna

La aplicación de esta ley al final de la modernidad le permite afirmar a Berdiaeff que el hombre moderno: «Si continúa espiritualmente viviendo, se debe solo a los cimientos cristianos de su alma. El cristianismo ha seguido viviendo en él bajo una forma secularizada, preservándole así de la descomposición».

Sin embargo, como se ha notado también: «Desde comienzos de la Edad Moderna se trabaja por elaborar una cul-

[24] Ibíd., p. 34.
[25] Ibíd., pp. 34-35.
[26] Ibíd., p. 33.

tura no cristiana. Durante mucho tiempo, esta negación apunta únicamente al contenido mismo de la Revelación, no a los valores éticos, sean individuales o sociales, que se han desarrollado bajo la influencia de aquella»[27].

Se rechazan las raíces religiosas, pero, en cambio, se asumen los contenidos éticos, que llevaban y se manifestaban explícitamente. No obstante, la modernidad niega su origen. Se considera que: «Los valores, por ejemplo, de la persona, la libertad, la responsabilidad y la dignidad individual, del respeto mutuo y de la mutua ayuda, constituyen posibilidades innatas en el hombre, descubiertas y desarrolladas por la Edad Moderna»[28]. Ciertamente son valores éticos cognoscibles por la razón, pero no se puede negar que se descubrieron con los valores religiosos de contenido supranacional.

Sin la metafísica cristiana, por los obstáculos extrínsecos, muchas veces incomprensibles, que siempre ha encontrado la razón humana para su adecuado funcionamiento, no se hubieran descubierto y quizá habrían permanecido siempre ocultos. «La tesis de que estos valores y actitudes corresponden simplemente al desarrollo de la naturaleza humana ignora el sentido real de los mismos; más aún, desemboca –es menester decirlo sin rodeos– en un fraude que pertenece también, para quien vea las cosas como son, al cuadro de la Edad Moderna»[29].

Como este «fraude intrínseco»[30], se irá desvelando poco a poco, hay que pensar que, por su vinculación histórica a la metafísica cristiana, serán negados también. De manera que, en el futuro «se va a desarrollar un nuevo paganismo»[31]. Un paganismo que representará la novedad de que estará desvinculado del humanismo cristiano y hasta del humanismo clásico, por ser la base, que complementó la metafísica cristiana.

---

[27] R. Guardini, *El fin de los tiempos modernos. Ensayo de orientación* (Trad. de A. L. Bixio), Editorial Sur, Buenos Aires 1958, pp. 80-81.

[28] Ibíd., pp. 81-82.

[29] Ibíd., p. 83.

[30] Ibíd., p. 84.

En síntesis, según estos análisis, desde una visión platónica, los resultados de la experiencia de la modernidad, en el ámbito metafísico, no han sido totalmente satisfactorios. Por una parte, porque no ha cumplido su proyecto de una mayor racionalidad y de un creciente progreso en todos los órdenes humanos. Por otra, porque, en muchos aspectos, ha acabado siendo antihumana. «En el fondo, toda la historia moderna ha sido una dialéctica inmanente de autorrevelación y, después, de autonegación de los principios que habían motivado su nacimiento [...]. El humanismo no ha fortalecido, sino que ha debilitado al hombre: tal es el desenvolvimiento paradójico de la historia moderna. A través de su autoafirmación, el hombre se ha perdido, en lugar de encontrarse»[32].

La crisis del humanismo, y de los principios metafísicos que lo sostienen, sería «la tragedia de los tiempos modernos». Lo que habría provocado «su ruina inevitable»[33] sería su paradójico fruto: «la negación del hombre»[34]. Se ha cumplido la ley del platonismo, porque la contradictoria y destructora «ruptura con las profundidades espirituales» y «el agotamiento de la energía espiritual a que ha dado lugar»[35] ha conducido a algo tan alejado de los propósitos y los frutos de la antigüedad y del cristianismo: «a la negación y a la destrucción del hombre»[36]. Sin la metafísica, el humanismo está en peligro.

Aunque esta visión puede considerarse parcial e incluso demasiado negativa. Sin embargo, desde ella, Berdiaeff pudo predecir, en el año 1923, el final de la modernidad, al escribir: «La historia contemporánea se acaba, y asistimos a los albores de una era desconocida, a la cual habrá que dar un nombre. Lo cierto es que hemos rebasado el marco de la historia»[37].

---

[31] Ibíd., p. 85.
[32] N. Berdiaeff, *Una nueva edad media,* o.c., pp. 12-13.
[33] Ibíd., p. 87.
[34] Ibíd., p. 28.
[35] Ibíd., pp. 22-23.
[36] Ibíd., p. 29.
[37] Ibíd., p. 24.

3. La metafísica del ser

3.1. El nihilismo

El examen y valoración crítica de la modernidad, para Berdiaeff, lleva a una conclusión, en relación a la filosofía, nada optimista, porque respecto a la metafísica anuncia su final. Con la posmetafísica: «el hombre entra en un porvenir desconocido [...]. Y entra en esta época, no ya lleno de savia creadora como en la época del Renacimiento, sino agotado, debilitado, sin fe, vacío»[38].

Puede decirse que esta nueva posición es la del nihilismo. Heidegger, desde un planteamiento distinto, llega a esta misma conclusión, al considerar a Nietzsche como el último metafísico. «La metafísica de Nietzsche, como consumación de la metafísica moderna, es al mismo tiempo consumación de la metafísica occidental y, con ello, el fin de la metafísica en general»[39].

El ámbito de la metafísica ha sido el de las ideas y de las esencias que expresan, no el del ser: «Con la explicación del ser como idea en Platón, comienza la metafísica. Ella pone el sello a la esencia de la filosofía occidental para el tiempo posterior. Su historia es, desde Platón hasta Nietzsche, historia de la metafísica. Por empezar la metafísica con la explicación del ser como idea y por permanecer esta explicación como norma, toda filosofía a partir de Platón es idealismo en el sentido unívoco de la palabra: la esencia del ser es buscada en la idea, en el carácter de idea, en lo ideal». La metafísica ha sido idealismo desde sus inicios.

La metafísica, por ello, ha sido también platonismo. «Toda filosofía occidental es platonismo. Metafísica, idealismo y platonismo significan esencialmente lo mismo». El fundador

[38] Ibíd., pp. 21-22.

[39] M. HEIDEGGER, «Der europäische Nihilismus», en *Nietzsche*, o.c., p. 253. Cfr. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 1990.

de la metafísica ha sido, además, su modelo. «Platón se convierte en prototipo del filósofo en la historia de Occidente»[40].

Nietzsche criticó y negó esta metafísica, toda metafísica que afirme una realidad no material, un «trasmundo» con respecto al mundo sensible y material. Confesaba, en *Así habló Zaratustra,* que: «En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundos [...] Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundos. ¿Más allá del hombre, en verdad? ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y ¡en verdad! ¡no vino a mí desde el más allá!»[41]. Lo ideal o trascendente es una proyección del hombre, fruto de su imaginación y de una ilusoria esperanza.

3.2. Metafísica de los valores

A pesar de su actitud antimetafísica y antiplatónica, Nietzsche no traspasó el área metafísica, que coincide con las del idealismo y del platonismo. Para Heidegger, al realizar «la transmutación de los valores precedentes»[42], continuaba afirmando el ente. «La voluntad de dominio es el carácter fundamental del ente como tal»[43].

La voluntad de poder, que expresa la esencia verdadera y unitaria de la realidad, exige la afirmación de valores, de lo contrario desaparecería. La «inversión» o «puesta al revés de los valores» es obra de la voluntad de dominio. «En la medida

---

[40] Ibíd., pp. 296-297.

[41] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza Editorial, 1975, 3ª ed., «De los trasmundos», pp. 56-57.

[42] M. Heidegger, *Nietzsche,* o.c., II, p. 274.

[43] Ibíd., II, p. 264.

en que el ente como tal es experimentado en el sentido de esta subjetividad, esto es, con voluntad de dominio, toda metafísica, como la verdad acerca del ente como tal, ha de ser considerada como un pensar acerca de valores y como un establecerse valores»[44]. El valor queda así identificado con la entidad.

Además, al acometer Nietzche la tarea de destrucción de la moral, fruto de la metafísica, con la inversión de sus valores y presentar sus antítesis, no fue más allá de los valores ni, por tanto, del ente, de las ideas, porque: «Entendidas desde la metafísica de la voluntad de dominio, las ideas han de ser pensadas como los valores supremos. El mismo Platón explica la esencia de la idea por la idea suprema, la idea de bien»[45].

El quedarse en una metafísica de los valores, que continúa siendo una metafísica de los entes, en lugar de preguntarse por el ser, es lo que impidió que Nietzsche superase realmente la metafísica. «El pensar en valores es aquí y en general –declara Heidegger– la mayor blasfemia que se puede pensar en relación con el ser»[46]. Podría decirse que el «filósofo de los valores» tomó al ser, que funda al ente, como valor y, con ello, no salió de la misma metafísica que criticó. Permaneció en ella consumándola.

3.3. La metafísica y el problema del hombre

El intento heideggeriano de «superación» de la metafísica moderna implica asumir su intento y hasta su espíritu, pero, a diferencia de Nietzsche, en otro orden más profundo. Por ello, al igual que los modernos, Heidegger fue un humanista. No solo porque fue un enamorado de la cultura clásica,

---

[44] Ibíd., II, p. 272.

[45] Ibíd., II, p. 273.

[46] Ídem, *Über den Humanismus*, Frankfurt, V. Klostermann 1949 (Trad. esp. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, 3ª ed.), p. 70.

sino también porque le preocupó la «magna quaestio»[47], el gran problema de que es el hombre, como indicó san Agustín.

Para cada hombre, el saber quién es él es un gran problema y también mucho más conocer y comprender quiénes son los demás, y, por tanto, qué es el hombre en cuanto tal. «Ningún hombre sabe lo del hombre, solo sabe del hombre que está en él»[48]. Cuestión que afecta a todo filósofo, y más concretamente al metafísico, a los que se les podrían también aplicar las conocidas palabras del comediógrafo latino Terencio, «homo sum: humanum nihil a me alienum puto» (Hombre soy y nada de lo humano me es ajeno)[49]. Nada de lo humano le es ajeno al metafísico.

Para tratar el problema el hombre debe advertirse que es él quien revela la realidad, el ser. Es el hombre quien lo dice. Sin el hombre, el ser estaría como velado. Su claridad o inteligibilidad quedaría apagada. Faltaría alguien que la hiciera aparecer. El hombre determina la aparición del sentido de las cosas, porque lo hace aparecer. Ya estaba allí, pero el espíritu humano lo desvela. Las cosas pueden así mostrar toda su luminosidad, su inteligibilidad, su bondad y su belleza.

Por interesarle todo lo humano, Heidegger fue plenamente consciente del problema del ser. Como el descubrimiento de un nuevo mundo, él halló algo que también estaba, desde siempre y que no había estado nunca ausente, pero que requería la presencia abierta, cognoscitiva y apetitiva del espíritu del hombre.

3.4. El camino metafísico

Para penetrar en el difícil ámbito de la metafísica del ser y su relación con el hombre, es muy útil el breve relato de Hei-

---

47 SAN AGUSTÍN, *Las confesiones,* IV, 4, 9.
48 Ibíd., X, 5.
49 TERENCIO, *Heautontiremoúmenos,* I, 1, 25.

degger, titulado *Camino del Campo (Der Feldweg)*. Es una narración evocativa, en prosa poética, muy sintética, de lo que había sido su vida: su salida de su hogar y, una vuelta al mismo, en aquellos momentos, a su pueblo natal Messkirch. El autor pasea por un camino que es una de las salidas del pueblo hacia el bosque de la Selva Negra que circunda al mismo.

Comienza su descripción evocadora de su infancia y de sus visitas en los períodos de vacaciones, cuando era estudiante, con estas palabras poéticas: «Corre desde el portón del jardín hacia el Ehnreied [localidad cercana]. Los añosos tilos del jardín del castillo por encima del muro le ven alejarse, tanto en Pascua, cuando relucen los brotes del sembrado y despiertan los prados, cuanto en Navidad, mientras bajo la nevisca desaparece tras del cerro más próximo [...]. Encima del banco de vez en cuando se encontraba algún que otro escrito de los grandes pensadores que una joven torpeza intentaba descifrar. Cuando los enigmas se agolpaban y no se veía salida, ahí estaba siempre el camino campestre. Silencioso dirige el paso por la senda serpenteante a través del vasto y árido campo»[50].

En esta descripción heideggeriana, no solo se piensa en el camino, sino que el contenido del pensar es el mismo camino. El camino simboliza el pensamiento, que es camino. En él, se puede captar el requerimiento del camino a seguirlo o la voz del ser que invita a inquisiciones, porque, como dice Heidegger, en otro lugar: «el preguntar es la devoción del pensar»[51]. Si seguir el camino es una devoción, conlleva asimismo una especie de ascética para escucharlo y seguirlo.

En este aspecto, Heidegger estaría más cerca del pensamiento moderno, que afirma también que hay camino. La esencia del camino moderno es el pensamiento. El punto central, el fundamento básico de todo el andar, o vida práctica, es seguir el

[50] M. HEIDEGGER, *Der Feldweg* (Christoph Witt, auf dem Felweg Marin Heidegger. Anregungen zur Deutung mit dem Originaltext Martin Heidegger «Der Feldweg», Aemin Gmeiner Verlag, Messkirch, 1988. *Camino de campo*, trad. esp. Carlota Rubies, Herder, Barcelona 2003, pp. 9-21.

pensamiento o la razón. Heidegger, sin embargo, no aceptaría que es el único camino para ir, o mejor recibir, al ser que, al final del texto, lo caracteriza como lo simple o lo sencillo.

El ser no es complejo como el ente. «Lo sencillo se ha vuelto aún más sencillo. Lo que es siempre lo mismo extraña y libera. Ahora la voz del camino campestre es muy nítida. ¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios? Todo habla de la renuncia en lo idéntico. La renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo».

3.5. La estrella del pensamiento

El camino, con el que Heidegger caracteriza todo pensamiento personal, no lo sitúa en la penumbra. Hay una luz, como un faro natural en el camino. Heidegger no da una explicación detallada sobre esta luz, pero sí que se refiere a ella de manera poética y simbólica.

En un poema, «*Desde la experiencia del pensar*», advierte que: «El oscurecimiento del mundo jamás alcanza la luz del ser. // Llegamos muy tarde para los dioses y muy pronto para el ser. // Cuyo poema ha comenzado en el hombre. // Solo eso: seguir a una estrella.// Pensar es el atenerse a un solo pensamiento que entonces permanece fijo, como una estrella en el cielo del mundo»[52].

Aunque se esté apagando el pensar en el mundo actual, en el mundo de la modernidad, no se llega a la oscuridad total. Queda la luz del ser, que de manera misteriosa, como la realidad en un poema, se revela al hombre. La estrella es algo natural y, además, una especie de imperativo del pensar, del

[51] Ídem, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 36.

[52] M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullinge, G. Neske, 1954, p. 7 (Trad. esp. José Mª Valverde, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, XX/56 (1954), pp. 175-180).

caminar. La estrella no solo orienta como una señal natural, sino que también ilumina. Aunque sea débilmente permite el caminar, el pensar. En las dificultades de orientación en los cruces, en los bosques, debe mirarse la estrella para no perder el camino. Hay que ir hacia la estrella.

En la metafísica, que busca y espera en el ser, el camino y la estrella se relacionan esencialmente. La estrella es la guía hacia el fin, que es desconocido. De momento, el fin es «seguir la estrella». Hay camino y fin, que de momento es el mismo camino, es decir, un pensar que pregunte por el ser, por la significación y sentido del ser. Esta pregunta puede llevar a equivocaciones, pero la estrella, la luz del ser, permite volver a la vía correcta.

La pregunta por el misterio del ser lleva a ponerse en camino. La pregunta es ya un ponerse en camino. Para continuar el camino en la noche, es necesario que aparezca la estrella luminosa, que es como una luz interior, que permite buscar la patencia del ser, su verdad. Sin embargo, aunque el ser está enigmáticamente oculto –no se deja ver–, envía esa luz, que es como su desvelación parcial en la realidad.

Debe tenerse en cuenta que, como se ha dicho recientemente, Heidegger: «No creó ninguna filosofía constructiva en el sentido de una imagen del mundo o de una doctrina moral. No hay "resultados" en el pensamiento de Heidegger, a la manera como hay "resultados" en la filosofía de Leibniz, Kant o Schopenhauer. La pasión de Heidegger era preguntar, no responder. Podía considerar el preguntar como la "devoción del pensamiento", porque aquel abría nuevos horizontes, lo mismo que en tiempos pasados la religión, cuando todavía estaba viva, había ampliado los horizontes y santificado lo que allí aparecía. Para Heidegger, lo que sobre todo tiene capacidad de abrir es la "única" pregunta que él se planteó durante toda su vida filosófica: la pregunta por el ser»[53].

---

[53] R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona 1997, p. 490.

Sobre esta estrella, Heidegger no tiene un escrito poético y sugerente como con el símbolo del camino. Sin embargo, como se ha notado más recientemente, hay un dato biográfico que aclara el sentido y la importancia de la estrella en el camino del pensar. «En la meditación sobre su muerte y en la previsión de su entierro dentro de una liturgia y ritual católicos, mandó que sobre la lápida de su tumba figurara, en vez de la Cruz, una Estrella. Y es así como se hizo respondiendo a sus deseos e indicaciones (...). La fidelidad de Heidegger al símbolo de su estrella, que quiso que nos siguiera dando su mensaje en explícita realidad sensible, más allá de su muerte»[54]. La estrella tendría, por tanto, un especial e importante significado en Heidegger.

En la compleja relación entre ser y hombre, para que este último pueda seguir el camino correcto y rectificar si es preciso, la estrella está siempre en este camino. «Por eso mostró tanto interés en que presidiera la lápida de su tumba, para que ante alguien, al menos, siguiera apuntando, más allá de su muerte, a la necesidad de seguir el propio camino. Como es sabido, Heidegger se había separado del "sistema del catolicismo" en 1919, a la edad de 30 años. No obstante, quiso ser enterrado en cementerio cristiano con el ritual eclesiástico católico. Quiso, además, que fuera en su tierra natal, en Messkirch [...]. Según los deseos expresados por Heidegger, en su entierro habló el sacerdote y teólogo católico Bernhard Welt, a la sazón profesor de teología en Friburgo, compañero en Messkirch. Entre otras cosas dijo que Heidegger "había tenido que seguir su propio camino", o sea, el atenimiento a su Estrella. No pudo dejar de advertir que "no es fácil llamar cristiano a este camino, en el sentido habitual de la palabra". Pero "quiso cargar con su parte de la angustia de esta época alejada de Dios y mostrarle el camino a la época y al mundo como un

[54] R. FLÓREZ, *Ser y advenimineto.* Estancias en el pensamiento de Heidegger, Madrid, FUE, 2003, p. 33.

camino que lleva hacia allí", "aguardando sin desmayo la epifanía del Dios divino". Entre los detalles previstos para su lápida, estaba el que sobre ella figurara una Estrella, en vez de la Cruz, que figuraba, de hecho, en la lápida de sus padres (a la derecha del espectador) y en la de su hermano Fritz»[55].

3.6. La metafísica y la creencia religiosa

En todas las obras de Heidegger, cuya edición completa quería que se llamaran «Caminos»[56], procuraba que no aparecieran referencias teológicas directas. Sin embargo, no se puede evitar, en la metáfora de la estrella, pensar en el símbolo religioso. La famosa estrella de David *(maguen)* –dos triángulos equiláteros superpuestos de color azul, formando una estrella de seis puntas– es el símbolo junto con el candelabro de siete brazos *(menorá)*, del culto religioso del judaísmo.

Alrededor de sus treinta años, Heidegger sufrió lo que se ha llamado un «giro confesional», por abandonar lo que denominó «el sistema del catolicismo». Escribía poco tiempo después: «Los últimos dos años, durante los que me he esforzado en lograr un esclarecimiento de principio de mi posición filosófica, dejando de lado toda tarea científica particular, me han llevado a conclusiones para las que, si me mantengo en un compromiso extrafilosófico, no podría garantizar la libertad de convicción y de enseñanza. Evidencias de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, esta, ciertamente, en un nuevo sentido». Heidegger no se declara ateo ni siquiera no cristiano. Solamente fuera de la Igle-

[55] Ibíd., p. 50.

[56] R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, o.c., p. 490.

sia católica y porque considera que sus antiguas creencias no son compatibles con su pensamiento filosófico.

Es destacable también su valoración de la metafísica cristiana medieval y del «mundo católico», que hace en el siguiente párrafo de este texto: «Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica –más quizá que sus cultivadores oficiales– y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos: mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir, en vez de objeto de discusión, de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico en favor de una enojosa y desagradable polémica de apóstata»[57].

No es extraño, por tanto, que con su muerte no rompiera definitivamente con su fe primera. La carta termina confesando su vocación filosófica, que ve como inconciliable u opuesta a la creencia religiosa: «Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior –y solo para ello–, justificando así ante Dios mi propia existencia y acción»[58].

4. La nostalgia metafísica

4.1. La memoria del ser

Para recuperar la memoria del ser, Heidegger propone la revisión de toda la tradición metafísica. No se opone absolu-

[57] Carta del 9 de enero de 1919, dirigida a su amigo el sacerdote Engelbert Krebs y publicada poco después de su muerte. Cfr. H. OTT, *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1992, pp. 117-118.

[58] Ibíd., p. 118.

tamente a ella, pero considera que debe reinterpretarse. La metafísica occidental es como un punto de partida, que propociona luz al pensamiento actual.

Cuando se comienza a pensar, no se parte del vacío. No se piensa sin presupuestos previos. Estos contenidos, que se nos han transmitido, y que, en realidad, estamos poseídos por ellos, los expresamos cuando decimos «se dice», «se piensa», «se cree». Constituyen un saber, que dirige nuestro pensamiento y nuestra actuación. Tales contenidos no los considera Heidegger falsos, sino infundados. Son como estructuras que se han ido amontonando y enlazando, y que dan apariencia de evidencia y, por ello, muchas veces no se analizan o critican. La tradición metafísica es punto de partida, pero también puede velar la verdad, puede, en definitiva, ocultar al ser.

Para recuperar el ser es preciso una especie de desmontaje de la tradición metafísica. Su desarme debe hacerse, y así lo requiere toda separación de lo que constituye una cosa. Sin conocer bien la tradición no es posible su superación para poder preguntarse por el ser. A esta «superación» le obliga su camino, su pregunta por el ser y su verdad.

También, se ve empujado a la interpretación de la metafísica occidental por otra cuestión conectada: por qué la pregunta por el ser la hace el hombre. Según Heidegger, el hombre posee una precomprensión del ser, anterior a la conciencia y reflexión de esta noción. Puede así saber que ha olvidado el ser. Sin saber de algún modo qué es el ser, no sabría que lo ha olvidado. Podría decirse, con lenguaje agustiniano, que tiene «memoria del ser». La ha perdido, pero no totalmente, porque sabe o puede saber que no conoce el ser.

Lo que pretendería Heidegger es hacerle recordar lo que ha olvidado. Por ello, superar la metafísica es colocarla en unas nuevas bases. En lugar de los entes, debe centrarse en el ser, que la tradición metafísica no tuvo en cuenta. Se trataría de refundamentar la metafísica occidental, que partiendo de Platón ha llegado al final de la metafísica y a la consecuente

deshumanización. Se realizará, con ello, su «desmontaje» o «desconstrucción», pero no absoluta, sino siempre en diálogo con la tradición metafísica, aunque guiada por la «estrella» del ser. Esta «superación» de la metafísica, en realidad, es su conservación, pero en un plano más profundo,

El hombre actual, formado en la metafísica occidental, tendría nostalgia del ser. Le dolería no poder regresar a aquello de lo que tiene una pre-comprensión. No ha olvidado totalmente su hogar, que en Heidegger significa el ser. Puede todavía recuperar la memoria del ser. El camino inquisitivo de Heidegger tuvo siempre esta finalidad, al menos así lo sintió invariablemente.

4.2. El anhelo de lo trascendente

También a esta nostalgia metafísica parece referirse otro autor contemporáneo de Heidegger, pero sin ninguna relación con él, Clive Staples Lewis. El pensador irlandés indica que en el hombre existe: «El deseo de algo no aparecido nunca en nuestra experiencia. No es posible acallarlo porque nuestra experiencia está sugiriéndolo continuamente, y nos delatamos como se descubren los amantes al mencionar el nombre del amado. El recurso más habitual consiste en llamarlo "belleza" y en actuar como si eso resolviera el asunto»[59].

Muchas veces se pone como objeto de esta nostalgia metafísica algunos momentos del pasado personal. No obstante, si se pudiera regresar a lo pretérito no se encontraría con lo deseado, sino un recordatorio, como el escrito con el que se recuerda la muerte de alguien y se pide una oración. «Lo recordado resultaría ser un recuerdo en sí mismo. Los libros o la música en que creíamos que se ocultaba la belleza nos traicio-

[59] C. S. Lewis, *El peso de la gloria*, en Ídem, *El diablo propone un brindis*, Rialp, Madrid 1994, 2ª ed., pp. 115-130.

narían si confiamos en ellos [...] Realmente no está ni en aquéllos ni en ésta, tan solo se revela a través de ellos. En realidad, los libros y la música aumentan el deseo de poseerla».

El incremento de esta ansia es parecido a la tristeza, sentida por una ausencia, como, por ejemplo, por no estar en el hogar, en el lugar donde se vive en intimidad con los seres queridos. «Estas cosas –la belleza, el recuerdo de nuestro pasado– son buenas imágenes de lo realmente deseado. Si se confunden con la cosa misma, se transforman, no obstante, en ídolos mudos que rompen los corazones de quienes los adoran. No son, pues, la cosa misma, sino el perfume de una flor no hallada, el eco de una armonía jamás oída, la noticia de un país desconocido».

El problema de esta nostalgia existencial no está en no encontrar lo que deseamos y buscamos realmente. En esta especie de añoranza, por algo que sentimos como perdido, el peligro está en sucumbir a la: «Mundaneidad imperante desde hace aproximadamente cien años. Buena parte de la educación recibida ha ido dirigida a silenciar esta tímida y persistente voz interior. La mayoría de las corrientes filosóficas modernas han sido urdidas para convencernos de que el bien del hombre se halla en esta tierra».

Si se reflexiona detenidamente sobre esta actitud antimetafísica, que niega que la felicidad esté en el «más acá» y en el «más allá», se advierte que es una confirmación de la existencia de lo que pretende negar. Sorprende que las doctrinas que la asumen: «Arremeten contra la tierra cuando quieren convencernos de que es nuestra morada. Comienzan tratando de persuadirnos de que la tierra se puede transformar en el cielo. Al hacerlo así, quieren compensar nuestro sentimiento de exilio en un mundo terrenal como este. A continuación nos aseguran que el feliz acontecimiento ocurrirá en un futuro todavía muy lejano. Quieren desagraviar así el conocimiento de que la patria no es esta de aquí y ahora».

Intentan, con ello, ahogar esta ansia profunda, existencial o metafísica, aunque insegura y errante, pero cuyo objeto

no se busca en el ámbito de la experiencia sensible. El hecho universal de la muerte inutiliza su argumentación. «Para no despertar el anhelo de lo transtemporal y echarlo todo a perder, recurren a cualquier retórica disponible para expulsar de nuestras mentes el recuerdo de que, si la felicidad por ellos prometida pudiera alcanzarla el hombre en la tierra, la muerte haría que la perdieran las sucesivas generaciones, incluida la última de todas. La historia entera sería, pues, nada para siempre. Ni siquiera sería historia»[60].

4.3. La esperanza metafísica

Esta ansia metafísica, que explica el deseo esencial y existencial que siente todo hombre, lleva a la enigmática esperanza de conseguir su objeto, que afecta al intelecto y al sentimiento. El deseo metafísico no es meramente intelectual, sino que abarca a todo el espíritu humano.

La religión da esta esperanza metafísica. Independientemente que se valore o no el examen de la experiencia religiosa de tantos hombre a lo largo de los siglos, es innegable que tal vivencia o tentativa es adecuada a este deseo metafísico original. La promesa cristiana, que enseña a esperar en este deseo, está conexionada completamente con este anhelo.

La esperanza religiosa es conforme a la esperanza metafísica, que es indudable. «La nostalgia sentida durante toda la vida, el anhelo de reunirnos en el universo con algo de lo que ahora nos sentimos separados, de estar tras la puerta vista siempre desde fuera, no es, pues, mera fantasía neurótica, sino el más fiel exponente de nuestra situación real»[61].

Hay momentos fugaces, en que parece vencerse esta nostalgia metafísica, tan difícil de explicar. Parece entonces

[60] Ibíd., pp. 119-120.
[61] Ibíd., p. 127.

que el deseo y la esperanza se cumplen. «Generalmente, la percibimos de modo semejante a como desaparece un instante de visión, termina la música o pierde el paisaje la luz celestial. Los sentimientos experimentados en ese momento han sido descritos por Keats como "viaje hacia la patria, hacia el interior familiar de nuestro yo" [...]. Durante unos minutos hemos tenido la ilusión de pertenecer a ese mundo. Ahora despertamos para descubrir que no es así. Hemos sido meros espectadores»[62].

Estas extrañas visitas a nuestro interior, a lo que está «más acá», expresadas son fugaces. Son una experiencia incompleta no solo en cuanto al tiempo, sino también en su misma naturaleza. «La belleza ha sonreído, pero para darnos la bienvenida. Ha vuelto su rostro hacia nosotros, pero no para vernos. No hemos sido aceptados, acogidos o recibidos en el baile. Podemos irnos cuando nos plazca, quedarnos si queremos: "nadie se fija en nosotros"».

Falta la sensación de ser reconocido, recibido y acogido, e incluso después la de sentir ser ignorado, apartado y rechazado. Advierte Lewis que: «Como la mayoría de las cosas llamadas bellas son inanimadas, podría responder el científico, no es extraño que no reparen en nosotros. Esto es indudablemente cierto. Pero yo no estoy hablando de objetos físicos, sino de ese algo indescriptible del que los objetos físicos son mensajeros durante un instante». Esta explicación metafísica y poética describe perfectamente una situación de experiencia real común.

Este «mensaje», que se recibe, pero que muchas veces no era esperado en aquel momento, provoca «dulzura», pero también cierta amargura, porque: «Difícilmente nos atreveríamos a pedir que se advirtiera nuestra presencia. Sin embargo, lo anhelamos. La sensación de ser tratados como extranjeros en el universo, la esperanza de ser acogidos, de encontrar respuesta, de

[62] Ibíd., p. 125.

tender un puente sobre el abismo que se abre entre nosotros y la realidad es parte de nuestro inconsolable secreto»[63].

4.4. *El mundo platónico*

El deseo, original y metafísico, de ser conocido, aprobado y acogido por la belleza, hace que no solo quiera contemplarse, aunque ello ya produce el goce estético: «Queremos algo más, algo difícil de expresar con palabras: reunirnos con la belleza contemplada, fundirnos con ella, recibirla en nosotros, bañarnos en ella, ser parte suya. Por esa razón hemos poblado el aire, la tierra y el agua de dioses y diosas, ninfas y duendes. A diferencia de nosotros, esas proyecciones pueden gozar en sí mismas la belleza, gracia y poder de los que la naturaleza es solamente una imagen»[64].

El afán de «fundirnos con el esplendor contemplado» de comprender que «la naturaleza es únicamente imagen, símbolo» –y que «se nos invita a penetrar en la naturaleza, a ir más allá de ella hasta alcanzar el esplendor que tan magníficamente refleja»[65]–, fue expuesto claramente por Platón. Sospechó, además, que sería al final complacido, a pesar de que: «si atendemos sus exigencias, tomaremos conciencia de un deseo que ninguna felicidad natural puede satisfacer». El mismo anhelo no prueba la satisfacción de lo anhelado, sin embargo, el pensador griego consideró que era «una indicación bastante buena de su existencia».

No obstante, siempre puede preguntarse, como indica Lewis: «Hay alguna razón, empero, para suponer que la realidad será capaz de complacerlo. "El hambre no prueba que vayamos a tener pan"». Añade seguidamente que: «Esta afirma-

[63] C. S. Lewis, *El peso de la gloria*, o.c., p. 126.
[64] Ibíd., p. 127.
[65] Ibíd., p. 128.

ción es, a mi juicio, básicamente errónea». Lo argumenta del siguiente modo: «El hambre física de un hombre no garantiza que sea capaz de conseguir pan. Un hambriento puede morir de inanición en una balsa a la deriva sobre el Atlántico. Sin embargo, el hambre humana demuestra de modo inequívoco la pertenencia del hombre a una raza que necesita comer para reponer sus fuerzas físicas, su condición de habitante de un mundo en el que existen substancias comestibles»[66].

La añoranza metafísica prueba que el hombre está hecho para vivir en un mundo tal como caracterizó Platón. Además, la reflexión de Lewis sobre esta nostalgia existencial permite suponer que: «Los viejos mitos y la moderna poesía, tan falsos como historias, pueden estar muy próximos a la verdad como profecías. Ahora nos hallamos fuera del mundo, en el lado errado de la puerta. Apreciamos el frescor y la fuerza de la mañana, pero ni aquel nos refresca ni esta nos purifica»[67].

5. Metafísica y razón

5.1. Metantropología

Este deseo básico y radical, y que puede relacionarse con la nostalgia del ser de Heidegger, es útil para caracterizar metafísicamente al hombre. Desde el ámbito filosófico o racional, que podría denominarse «metantropología»[68], se advierte que el hombre se experimenta como el lugar donde se manifiesta el ser. Entre los entes, el hombre es una especie de claro, por su apertura, por la que el ser se puede entreabrir. Como consecuencia, el hombre sabe que el ser está ahí.

[66] Ibíd., p. 120.

[67] Ibíd., pp. 127-128.

[68] Cfr. A. Lobato, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en *Antropologia e Cristologia ieri e oggi*, Roma, Sita, 1987, pp. 5-41.

El ser se asoma en el hombre, es reconocido por él y puede el ser volver a sí, advertir que está ahí. Heidegger llama al hombre el «pastor del ser», porque el hombre es el «ser-ahí», el ahí del ser. «El hombre, más bien, está "arrojado" por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo de tal modo, cuida la verdad del ser (...). Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a esta tiene él, como ex-sistente, que cuidar la verdad del ser»[69].

La «ex-sistencia» escrita de esta forma para diferenciarla de la mera existencia del ente, significa la apertura al ser. Precisa Heidegger que: «El hombre es, más bien, ante todo ex-sistente en su esencia, en la apertura del ser, cuya abertura ilumina [...]. La frase la esencia del hombre descansa en el "ser-en-el-mundo" no contiene tampoco una decisión sobre si el hombre es en un sentido teológico-metafísico solo un ser del más acá. O si él es un ser del más allá»[70].

En la «superación» de la metafísica occidental, que propone Heidegger, no solo se da un acercamiento al platonismo en la nostalgia metafísica, sino también con su valoración del pensar. Sin embargo, el camino del pensar para que se desvele el ser no es el único. Entre todos los demás caminos, hay que destacar el de poetizar. Enseña Heidegger que el pensar y el poetizar están unidos, pero son distintos porque ambos escuchan al ser de distinto modo. Afirma que: «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado»[71].

El poetizar y el pensar responden a la nostalgia y a la añoranza del ser. El pensador y el poeta coinciden en el punto de llegada, la concepción del ser como fundamento

---

69 M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, o.c., p. 27.

70 Ibíd., pp. 49-50.

71 Ídem, *Nacchwort zu: Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950, p. 46.

del ente, pero sin estar el mismo fundado. Es ser infundado podría decirse que es como un abismo sin fondo. Sin embargo, con respecto al camino del pensamiento, lo poético es lo inicial y también lo último. Heidegger asume esta bella expresión del poeta Holderlin: «poéticamente habita el hombre sobre la tierra»[72].

La expresión castellana «brilla por su ausencia», como se ha notado recientemente, reflejaría perfectamente estas funciones del poetizar. «De una cosa que buscamos en su lugar y no la encontramos, de una persona que pensábamos que estaba allí y no está. De algo que recordamos y no es visible, solemos decir "brilla por su ausencia". Constatamos la realidad del hueco de su presencia ausente. Ese hueco o la afección de vacío son reales. Es real su presencia en cuanto ausente (...). Ámbito poético es aquel en el que 'la presencia brilla por su ausencia". Lo que "brilla" es lo presente, y brilla por el halo o nimbo que evoca su ausencia»[73].

5.2. Metafísica y lenguaje

El pensar y el poetizar se relacionan con el lenguaje, el medio en que se expresan. Generalmente, al lenguaje se le considera como una facultad del hombre. Con ello, no se explicita su dimensión de apertura al ser. Heidegger la expresa con estas afirmaciones: «El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda. Su vigilar es el producir la patencia del ser porque estos la conducen por su decir al lenguaje y en el lenguaje la guardan»[74].

---

[72] Ídem, «... Poéticamente habita el hombre», conferencia pronunciada en Bühlerhöhe en 1951, *Vortäge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.

[73] R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, o.c., pp. 294-295.

[74] M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, o.c., p. 7.

El ser se manifiesta en el lenguaje del hombre. Al pensar, el ser entra en su lenguaje y, por esto, es su «casa». El ser habita en el lenguaje, que le dice. El hombre a su vez para pensar tiene que expresarse en lenguaje, por ello, el lenguaje es también su «morada» o residencia humana. «Hablamos y hablamos del lenguaje. Aquello de lo que hablamos, el lenguaje, está siempre por delante de nosotros»[75].

Esta y otras afirmaciones parecidas, que pertenecen al llamado «último Heidegger, se les ha calificado de «místicas», porque parecen más propias de los místicos que de los poetas. Esta calificación es aceptable, cuando con ella se pretendía aludir que no pertenecen a una racionalidad limitada a la de las ciencias empíricas y matemáticas.

La etiquetación de «místico» o irracional no es válida para la metafísica, ni tampoco para la de Heidegger. Únicamente sería adecuada para unos últimos escritos. «El Heidegger tardío forjó otras reflexiones perdidas en el juego, oscuras, abundantes en arabescos, que quizá le dan a uno algo que pensar, pero apenas le transmiten algo visible [...]. No habría que burlarse de esto, pero tampoco es necesario caer en un falso sentido profundo».

Se ha indicado también que: «El contenido de estas frases es comparable al de los tatuajes en el cuerpo del arponero Quiqueg en Moby Dick, de Melville. A este Quiqueg, un piadoso hombre salvaje de los mares del Sur, le había sido tatuada en el cuerpo una doctrina totalmente secreta de su estirpe referida al cielo y la tierra, un tratado místico, y en adelante él mismo era el escrito que no sabía descifrar, "por más que la sangre de su corazón golpeara contra la escritura tatuada". Todos, incluido Quiqueg mismo, sabían que estos mensaje perecerían sin descifrarse junto con la piel en la que estaban escritos. Quiqueg, cuando presiente que se acerca su fin, hace que el carpintero del barco construya un ataúd, y luego traslada a

[75] Ídem, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 179.

su madera las señales que lleva en el cuerpo. Sin duda, algunos enigmas en la enorme obra conjunta de Heidegger han de leerse como las inscripciones en la madera del ataúd en el relato del salvaje de los mares del Sur»[76]. Quizá la estrella de su tumba deba interpretarse de esta manera.

5.3. Dependencia metafísica

Tanto la crítica de la metafísica moderna de Berdiaeff, que implica una ruptura, con ella, como la de Heidegger, que propone una «superación» o un reinicio desde otra perspectiva, representan el intento de salida de su crisis. La innegable crisis de la metafísica de la modernidad se ha manifestado en los grandes cambios culturales, ocurridos en la segunda mitad del siglo XX, de graves consecuencias.

La experiencia histórica ha enseñado que el hombre, por una parte, debe volver a fiarse de la razón, pero evitando la tentación general de la modernidad: la confianza ilimitada en la racionalidad humana. Se ha patentizado que, por una parte, la razón humana es limitada; por otra, que lo que está más acá y allá, el objeto de la metafíca, pertenece al ámbito de lo racional. Por su trascendencia con respecto a la razón humana, puede llamarse suprarracional, pero pertenece al género de la racionalidad.

El hombre moderno abrigaba la sospecha de que afirmar la existencia de una razón por encima de la humana es una limitación, que afecta también a su libertad. El hombre solo sería plenamente humano cuando fuera lo supremo y solo de este modo podrá realizar su libertad. Lo trascendente le crearía una dependencia, que no puede consentirse. Con su razón y su libertad, el hombre quería estar en el nivel más elevado de la realidad y vencer todos sus problemas.

---

[76] R. SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania*, o.c., pp. 492-493.

La realidad, sin embargo, revela que el hombre en su ser y en su vida no es independiente. Ser humano se identifica con dependencia. Afirmar lo contrario parece ir contra la realidad de las cosas. Confirma el ser dependiente del hombre el hecho de que tiene que vivir estando a merced de lo que no puede tener previsto ni calculado. Debe, por tanto, confiar y aceptar todo lo que no puede hacer y que tiene que esperar. En esta aceptación y esperanza se manifiesta la dependencia metafísica, porque lo esperado supone incertidumbre e incluso riesgo porque no solo puede hacerse esperar, sino también puede engañar.

5.4. El don del ser

Desde una actitud de aceptación de la dependencia metafísica y de una profunda confianza –que podría también llamarse «confianza metafísica»–, el ser se revela en su verdad y también en su bondad. A su vez, desde este fondo metafísico, verdadero y bueno, se revela la bondad del ser dependiente que tiene el hombre. La dependencia no es algo humillante, si va acompañada de la bondad.

El ser dependiente es positivo cuando es el resultado del amor. Entonces no es propiamente dependencia y permite también la libertad. El mismo amor humano reproduce este amor metafísico, que fundamenta al mismo hombre[77].

Existe una cierta unanimidad en la descripción del amor. Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, había afirmado: «el que ama quiere que quien ama exista y viva»[78]. También repetía en sus obras, el filósofo personalista francés Gabriel Marcel: «Amar a alguien es decirle: tú no morirás jamás»[79]. Escribió José

[77] Cfr. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1980, 2ª ed., p. 443.

[78] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 7, in c.

[79] Cfr. Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, en *Obras Selectas*, vol. I, Madrid, BAC, 2002.

Ortega y Gasset algo parecido: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente»[80].

La primera verdad del ser humano es la dependencia, pero, como nota Lewis en su reflexión sobre la nostalgia metafísica, la necesidad de ser conocido, aceptado, reconocido y, en definitiva, que se quiera nuestro bien, es decir, ser amado, cambia la mera dependencia en libertad. Con el amor, la dependencia se convierte en aceptación de un don. El don del ser incluye también el de la libertad. Como todo don, la libertad es limitada, pero es libertad y un verdadero bien.

El ser es algo dado y recibido. Debe aceptarse como tal y visto como donación amorosa. Este amor es un amor de donación, un amor no interesado, que solo busca el bien de lo amado. Por estar abierto al ser, el hombre está abierto al amor.

5.5. Las «voces» metafísicas

La grandeza metafísica humana consiste, por tanto, en que el hombre no está cerrado en sí mismo, o abierto solo a las cosas materiales, captables por los sentidos y cuantificables. Tiene una apertura interior al ser, a lo que es más fundamental y que está en lo más interior y exterior de la realidad. Su posibilidad de escucha interior no está limitada a las necesidades momentáneas, sino que también oye la voz del ser y su bondad.

A pesar de la extendida sordera moderna, se pueden volver a escuchar las voces que vienen del ser. Una primera, que fácilmente oye el hombre actual, es lo que podría denominarse la «voz de la tierra». La realidad en que vive el hombre, la tierra, parece enviar un mensaje que pide respeto a sus leyes

[80] José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas*, Edición de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente (11 vol.), Alianza Editorial (12), Madrid, 12 volúmenes, 1946-1983, vol. V (1951), p. 559.

internas. La ciencia debe conocerlas y seguirlas, aunque se puedan no obedecer y hacer con ella lo que sea más útil en aquellos momentos. Si no escucha esta voz del ser, el mismo hombre podría destruir el fundamento necesario para su vida. Si el hombre quiere sobrevivir debe escuchar la voz de la tierra, que tiene también como don, y que siente que se le ha encomendado su cuidado.

En el hombre suena otra voz, que debe también atender. Es la voz de los otros hombres. No solo debe escucharse la voz de la tierra y cumplir sus demandas, sino también la voz humana. Los otros hombres, en su concreta singularidad, y en cuanto constituyen la comunidad humana, con la que todos tienen que convivir, poseen también unas leyes internas, basadas en su dignidad personal.

Estas dos voces van acompañadas de una tercera, la voz de la verdad, del bien y de la belleza. Es la voz de las ideas o de los valores. Es una voz trascendente que manifiesta claramente la del ser. El hombre posee también la capacidad para escucharla. En realidad, la escucha en su interior –y en este sentido le es más cercana que las otras dos voces– y se puede descubrir también en muchas experiencias religiosas, morales y filosóficas de la humanidad.

El descubrimiento de la existencia y de la naturaleza de esta voz puede ser problemático en la actualidad, porque está expresada en un lenguaje no solo racional, sino también imperativo. Es la voz de la razón y del bien que debe admirarse y hacerse. Al no reconocerse una racionalidad previa a toda legislación, que es concebida por el denominado positivismo jurídico, como un compromiso entre intereses, privados o sociales, muy diversos que chocan entre sí, dificulta la aceptación de la existencia y naturaleza de este orden racional benéfico y sublime.

Capítulo III
EL RACIOCINIO METAFÍSICO

1. Metafísica y cientificismo

1.1. El espíritu cientificista

La modernidad, que surgió en el Renacimiento, no parece haber encontrado un sólido fundamento de la realidad. Le faltó la base firme, que le permitiera andar, avanzar y llegar a la meta, a la que se siente llamado todo hombre. Sin fundamento metafísico, parece que al hombre le queda un producto suyo, que también proporciona el saber: el conocimiento científico.

Gracias a la ciencia, en los dos últimos siglos, se han dado, en todos los ámbitos de la cultura y de la vida humana, grandes cambios, que se han extendido por todas partes. Como consecuencia del progreso de las ciencias y de la técnica, el hombre ha ampliado extraordinariamente su poder. Ha podido tener un mayor dominio sobre la materia y liberarse de algunas de sus supeditaciones. El progreso científico y técnico revela que el espíritu es superior y señor de la materia.

Debido al método limitado de las ciencias empírico-experimentales, que no es apto para llegar a lo más profundo de

las cosas, a su esencia y causas últimas, su saber se ha quedado en lo superficial o en lo fenoménico. Por su indudable éxito, se ha creído que era el único y que ya no se podía saber nada del «más acá» ni del «más allá». El agnosticismo sería su respuesta sobre todo lo que está más allá del hombre mismo y, por tanto, de lo trascendente.

Además, a pesar de todas las grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida humana, no parece que hayan hecho al hombre actual más maduro humanamente –más consciente de su dignidad personal, más abierto a los demás, y más responsable– y que su vida sea más humana en su totalidad. Por el incremento de su poder científico-técnico, el hombre tiene a su disposición muchas más riquezas, mayor poder económico y aumentan continuamente los conocimientos en las distintas ramas del saber, lo que le permite no solo conocer y utilizar la naturaleza física, sino también su misma intimidad espiritual, tomando mayor conciencia de su libertad y de las leyes de la vida social. Sin embargo, no se reconoce la profundidad metafísica del espíritu humano.

El conjunto de los logros, que derivan de la ciencia, y la inadvertencia de sus limitaciones y desviaciones, han hecho que el hombre de la modernidad haya creído que son suficientes. Ha considerado, por ello, que la ciencia goza de una total autonomía, Con la autosuficiencia de la ciencia, ya no caben en el mundo valores trascendentes, que se han mostrado además como innecesarios. La actitud optimista y esperanzada de la modernidad habría sido heredada por el cientificismo.

La ciencia, en su acepción de ciencia empírico-experimental, no es lo mismo que el cientificismo, que puede definirse como: «una filosofía equivocada que pretende explotar la ciencia en beneficio de ideologías»[1]. El cientificismo no está relacionado directamente con la ciencia, sino con las ideologías, idearios, que se imponen dogmáticamente, que, por no

[1] MARIANO ARTIGAS, *Ciencia, razón y fe*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 181.

reconocer los cambios de la realidad, se consideran definitivos y terminados, y que expresan toda la realidad en su conjunto. Podría incluso considerarse como una nueva ideología, que sustituye a las que han sido generadas por sistemas filosóficos y que ya han perdido su hegemonía política y cultural.

1.2. La ciencia

La ciencia en sí misma es un bien para el hombre. Incluso, se ha dicho que: «El enorme progreso de la ciencia experimental, desde el siglo XVII, ha contribuido en gran manera a la difusión de los valores característicos de la empresa científica. No parece arriesgado afirmar que valores que se encuentran fuertemente arraigados en al civilización actual han experimentado una gran difusión gracias al progreso científico. Las exigencias de comprobación pública intersubjetiva, de transparencia, objetividad, rigor argumentativo, información, participación democrática, igualdad, contrastabilidad empírica, promueven la difusión de los correspondientes valores».

Es innegable que todos los valores que ha cultivado y desarrollado la investigación científica han sido asumidos por la cultura actual como valores morales. Los valores científicos, que han hecho progresar a la ciencia y a la tecnología, y que pertenecen esencialmente a su metodología, han contribuido también al progreso ético de la sociedad. Además: «En la época moderna, un número cada vez mayor de personas ha participado y participa en la ciencia y en la tecnología, a través de sus estudios y de su trabajo, y también, de las tecnologías que llegan a todos los rincones de la sociedad».

Sin embargo, la misma bondad de la ciencia, con su eficacia y progreso, conlleva varios peligros para la naturaleza y hasta para el hombre. Uno de ellos es que la ciencia: «Con sus aplicaciones tecnológicas, pone en nuestras manos unas capacidades cada vez mayores de interferir con el desarrollo de la

naturaleza e incluso de la vida humana en sus aspectos más personales. Se solucionan muchos problemas, pero se crean otros que, a veces, son mayores que los anteriores». Además de la crisis de la metafísica, se habla también de una crisis de la humanidad, y que también a ella ha contribuido la ciencia de nuestros días.

En la raíz de esta problemática, se descubre que: «La mentalidad funcionalista pone la eficacia en primer plano, y con facilidad lleva a considerar esa eficacia como lo principal, sin detenerse en consideraciones éticas. Parecería a veces que todo lo que se puede hacer con la ayuda de la ciencia y de la tecnología se debe hacer, o se acabará haciendo, tarde o temprano»[2]. Lo factible se hace coincidir con lo bueno y lo útil, con lo verdadero.

1.3. Supremacía de la ciencia

Un segundo peligro de la ciencia actual es que ha asumido el espíritu positivista, que no solo se aleja de las doctrinas religiosas, sino que sobre todo olvida la relación de la ciencia con la metafísica y la ética. La mentalidad positivista fomenta la ilusión de que la ciencia tiene un carácter redentor o mesiánico.

Gracias a las conquistas científicas y técnicas, se cree que el hombre podrá solucionar todos los problemas, sean del tipo que sean. La ciencia y la técnica parecen adquirir un carácter sacramental o mágico. De ahí que se haya dicho que: «El cientificismo actual es, en el fondo, una religión que pretende sustituir las doctrinas religiosas por una "actitud científica", que se considera como un "absoluto" capaz de orientar la vida humana y de garantizar la rectitud ética»[3].

---

[2] Ibíd., p. 186.
[3] Ibíd., p. 135.

Las consecuencias de esta actitud son muy graves, porque, sin referencia ética, se olvida la finalidad humana de la ciencia, la persona, y se pone como centro de interés el afán de dominio de la naturaleza, sobre el mismo hombre o incluso la denominada lógica del mercado. La ciencia entonces es concebida como autónoma y absoluta.

Ante el poder de una ciencia, concebida como lo supremo, no es extraño que exista el temor de ser víctima de un dominio científico-técnico no solo sobre el cuerpo, sino también sobre el espíritu. Se teme que el hombre quede privado de la libertad, tanto la exterior de profesar lo que piensa o sus creencias, como la interior. No es infundado el miedo de que la ciencia actual pueda negar teórica y prácticamente la dignidad personal y la libertad humana. En definitiva, que, con el olvido de su origen y orientación humanística, se haya convertido en un ídolo y que, como todos, vaya contra el hombre.

Desde la voluntad de autoafirmación del hombre como sujeto creador de la ciencia y absolutamente libre, como científico, de toda normativa, el cientificismo pretende la exclusividad de la ciencia. En nuestros días, de la pretendida autonomía científica, sin embargo, no se sigue un papel salvador. «Ya pasó la época en la que se pensaba que la ciencia solucionaría todos los problemas humanos. Las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki fueron la señal definitiva de que la ciencia, además de beneficios, podía crear serios problemas»[4] .

Si ya no existe el cientificismo optimista, no ha desaparecido, sin embargo, el cientificismo. Incluso es más potente y con mayor fuerza difusiva, por complementarse con el sistema posmoderno nihilista. Puede decirse que «Solo ha muerto el optimismo, no el cientificismo. Sigue flotando en el ambiente la idea de que la ciencia es el culmen de todo conocimiento. El cientificismo sigue vivo. Al advertir que la ciencia no es capaz de cumplir todas sus promesas, ha sucedido simplemente que el

[4] Ibíd., p. 126.

cientificismo se ha vuelto pesimista. Se razona del modo siguiente: si ni siquiera la ciencia es capaz de solucionar este problema, mucho menos podrá hacerlo la filosofía o la religión».

Ante un problema sobre el que la ciencia ha renunciado ya a tratar, se piensa que ya no podrá hacerlo otro tipo de saber, como, por ejemplo, el metafísico. Si la ciencia rigurosa no puede hacerlo, cómo podrá hacerlo otra. No obstante: «Al razonar así, se olvida que la ciencia experimental, por su propia naturaleza, no se puede aplicar a muchos problemas que, sin embargo, son reales y admiten solución por otros caminos[5].

En cualquier caso, es cierto que el cientificismo ha logrado que se identifique «verdad» con «ciencia». Se cree que solo es verdadero lo científico experimental. Científico y verdadero han quedado identificados. Como si esta ciencia fuera el único modo de acceder a la realidad.

2. El apriorismo

2.1. El sentido de la metafísica

El cientificismo se vio reforzado por la hegemonía cultural del neopositivismo, agotado hace pocos años. El «neopositivismo» o «positivismo lógico», nombres dados al pensamiento de los miembros del «Círculo de Viena», se presentó como una revolución filosófica. Creía que se había logrado convertir la filosofía en una ciencia, al dedicarla al análisis de los conceptos y métodos de las ciencias experimentales.

En un escrito programático, titulado *La concepción científica del mundo,* publicado en 1929, expusieron el núcleo de su doctrina, el llamado principio o criterio de verificación. Su enunciado era muy simple: únicamente tienen sentido las proposiciones que se pueden verificar empírica o fácticamente.

[5] Ibíd., p. 126.

El principio de verificación era, además, el criterio distintivo entre las proposiciones con sentido y las sin sentido. De tal criterio de significado se desprende que solo las proposiciones de la experiencia ordinaria y de las ciencias experimentales tienen sentido. En cambio, las proposiciones de la lógica y de la matemática, por no proporcionar información de la realidad, son tautológicas. Su origen está en un acuerdo convencional, y su finalidad es la de representar los datos empíricos.

En cambio, la metafísica, junto con la ética y la teología, y toda disciplina que no tenga una base empírica, constituyen un conjunto de proposiciones sin sentido. Sus preguntas se basan en pseudoconceptos, y son, por tanto, aparentes. La filosofía debía ocuparse, por consiguiente, del análisis de la semántica y de la sintaxis del discurso científico, único significativo[6]. Renunciaba a la metafísica por carecer de sentido.

2.2. *Creatividad apriorística*

Karl Popper, que tuvo relación con los miembros del Círculo de Viana, pero que, como después confesó, no fue neopositivista, les presentó en 1934, en su obra fundamental, *La lógica de la investigación científica,* un grave inconveniente. El criterio empirista de significado hace que todo conocimiento válido tenga que fundamentarse en «proposiciones protocolares», o juicios sobre hechos observables, y ello no es posible. Las proposiciones científicas contienen siempre algo más que una serie de observaciones.

No son únicamente una mera anotación de fenómenos, porque incluyen una serie de conceptos, que se comprenden desde teorías. «Los positivistas, en sus ansias de aniquilar la Metafísica, aniquilan juntamente con ella la ciencia natural,

[6] A. J. Ayer, *El positivismo lógico,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1978; y V. Kraft, *El Círculo de Viena,* Taurus, Madrid 1986.

pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia»[7]. Argumento que quedó justificado desde su teoría de la ciencia, muy distinta de la neopositivista, porque Popper la presenta como una modificación del apriorismo kantiano.

Explica en su biografía intelectual que, en su época de estudiante universitario: «Leía una y otra vez la primera *Crítica* de Kant. Pronto decidí que su idea central era que las teorías científicas son hechas por el hombre, y que intentamos imponerlas al mundo [...]. Combinando esto con mis propias ideas, llegué a algo como lo siguiente: nuestras teorías, que comienzan con los mitos primitivos y por evolución se tornan en teorías científicas, son realmente hechas por el hombre, como dijo Kant. Intentamos imponerlas al mundo, y podemos siempre adherirnos dogmáticamente a ellas, si lo deseamos, incluso si son falsas [...]. Pero, aunque al principio tengamos que adherirnos a nuestras teorías –sin teorías no podemos siquiera comenzar, porque no tenemos ninguna otra cosa que nos guíe–, podemos, en el curso del tiempo, adoptar una actitud más crítica hacia ellas. Podemos intentar reemplazarlas por algo mejor, si con su ayuda hemos aprendido dónde se encuentra el fallo en estas teorías»[8].

El apriorismo popperiano establece la creatividad en la constitución de las teorías científicas, que no son así el resultado de experiencias sensibles, sino doctrinas nuevas que se anticipan a ellas. «Nuestras teorías con invenciones nuestras; y pueden ser meramente suposiciones defectuosamente razonadas, conjeturas audaces, hipótesis. Con ellas creamos un mundo: no el mundo real, sino nuestras propias redes, en las cuales intentamos atrapar el mundo real»[9].

---

[7] K. POPPER, *La lógica de la investigación científica,* Tecnos, Madrid 1962, pp. 58-59.

[8] Ídem, *Búsqueda sin término,* o.c., pp. 79-80.

[9] Ibíd., p. 80.

2.3. Deducción e inducción

Aunque Popper, con su apriorismo de inspiración kantiana, combate el empirismo del neopositivismo, pero, igual que Kant, continúa aceptando tesis empiristas. Una de ellas es la aceptación de la negación de la inducción de Hume, que justifica del siguiente modo: «El problema lógico de la inducción de David Hume es el problema de si podemos inferir casos inobservados a partir de casos observados, por muchos que sean; o enunciados "desconocidos" (no aceptados) a partir de enunciados "conocidos", por muchos que sean. La respuesta de Hume a este problema es claramente negativa; y, como señala, sigue siendo negativa aunque infiramos tan solo la "probabilidad" de una conexión, que no ha sido observada, en lugar de su necesidad»[10]. Para Popper, el problema de la inducción es un problema filosófico fundamental y es, por ello, el problema nuclear de la ciencia y la metafísica.

Descubrió Aristóteles que hay proposiciones que se advierte su verdad, que el predicado conviene necesariamente al sujeto y que proporcionan de modo inmediato la certeza. Tales son las de los primeros principios lógicos o las proposiciones que expresan hechos concretos y singulares, que se apoyan en una experiencia sensible. Otras proposiciones, mucho más numerosas que las anteriores, muestran su verdad de manera mediata. Mediante unas complejas operaciones intelectivas, se parte de unas proposiciones ciertas y, por medio de otras intermedias también verdaderas, se llega a formular otra nueva. Con este procedimiento o raciocinio se procede así de lo conocido a lo desconocido.

El raciocinio se divide en dos especies principales: la deducción y la inducción. El razonamiento deductivo, que se expresa mediante el silogismo, es definido por Aristóteles como

[10] Ídem, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista,* Tecnos, Madrid 1974, p. 90.

un discurso por el que desde cosas establecidas, por el solo hecho de asentarlas, resulta necesariamente otra cosa diferente de las ya conocidas. Definición que implica que se impone la necesidad lógica de la conclusión solo en virtud del principio de identidad y de sus derivados, sin necesidad de recurrir a otros datos. En la deducción se obtiene así una conclusión de una proposición más universal o general.

La inducción es un raciocinio que obtiene una conclusión universal de proposiciones singulares o de datos parciales. De los individuos que abarca un concepto universal se adquiere este concepto, que es común a todos ellos. De manera que del plano de los entes concretos y singulares, que constituyen el mundo sensible y material, se sube al plano inteligible, el de las verdades conceptuales y universales.

Como considera Aristóteles que este es el procedimiento por el que el entendimiento humano conoce lo inteligible, llama «inducción», en un sentido más amplio, al paso de lo sensible a lo inteligible. Tránsito, que estima indispensable para la génesis de los conceptos y, por tanto, para llegar a las verdades necesarias y universales.

El problema de la inducción es el de su legitimidad. Muchos raciocinios inductivos llevan a conclusiones meramente probables, porque la enumeración de los singulares no ha sido suficientemente completa. Más problemática es la inducción en sentido general del paso de lo singular, ya sean los datos de experiencia como las relaciones que los unen, a lo universal o esencial.

2.4. El problema de la inducción

Popper ofrece una solución al problema de la inducción, que afirma que ha encontrado examinando la crítica de Hume a la inducción. Considera que el filósofo empirista lo formuló del modo siguiente: «¿Se puede justificar la preten-

sión de que una teoría explicativa universal sea verdadera mediante "razones empíricas", es decir, suponiendo la verdad de ciertos enunciados contrastadores u observacionales (los cuales, hay que decirlo, están "basados en la experiencia")?».

La respuesta de Popper es como la de Hume, porque declara: «No, no podemos; ningún conjunto de enunciados contrastadores verdaderos podrá justificar la pretensión de que una teoría universal es verdadera»[11].

El problema de la inducción, de la inferencia, desde proposiciones particulares, basadas en observaciones empíricas, de proposiciones generales, que constituyen las teorías, se resuelve en su disolución, porque: «Desde un punto de vista lógico, dista mucho de ser obvio que estemos justificados al inferir enunciados universales partiendo de enunciados singulares, por elevado que sea su número; pues cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa: así cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que todos los cisnes sean blancos»[12].

El procedimiento inductivo no es posible. La inducción no existe; ni, por ello, puede ser un método científico. La ciencia experimental no utiliza en sus procedimientos el método inductivo. Declara Poper que, por ello: «Según mi teoría, la ciencia no era inductiva; la inducción era un mito que había sido destruido por Hume».

La identificación con la crítica de Hume no es total. Precisa también: «Hallé que la refutación de la inferencia inductiva hecha por Hume era clara y concluyente, pero me sentí totalmente insatisfecho por su explicación psicológica de la inducción en función de la costumbre o el hábito»[13].

[11] Ídem, *Búsqueda sin término*, o.c., p. 20.

[12] Ídem, *La lógica de la investigación científica*, o.c., p. 27.

[13] Ídem, *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Buenos Aires 1967, p. 68.

Para Hume, las ideas o imágenes generales no provienen de las particulares. No hay una inducción de lo particular a lo general, porque, en realidad, todas las ideas son particulares. Estas últimas se constituyen en generales o universales por la evocación de la mente de otras ideas particulares parecidas. Las ideas generales tienen su origen en la asociación de ideas. Se vinculan unas otras por una conexión psicológica, y se les da un nombre común, prescindiendo de sus diferencias. Gracias a la asociación, a la evocación o memoria, a la costumbre o hábito, cuando se presenta un objeto a su imagen individual se le da este nombre común.

Después de presentar una serie de argumentos de orden empírico y lógico, Popper concluye, contra esta explicación de Hume, que ha tenido que: «reemplazar la teoría psicológica de la inducción por la concepción siguiente: Sin esperar pasivamente que las repeticiones impriman o impongan regularidades sobre nosotros, debemos tratar activamente de imponer regularidades al mundo. Debemos tratar de descubrir similaridades en él e interpretarlas en función de las leyes inventadas por nosotros. Sin esperar el descubrimiento de premisas, debemos saltar a conclusiones. Estas quizá tengan que ser descartadas luego, si la observación muestra que son erradas»[14].

A diferencia de Hume y de los empiristas, Popper niega que nuestra mente, antes de conocer, esté vacía, sin contenido alguno. El presupuesto de la doctrina de la inducción es que carece de supuestos teóricos. De manera que: «Si cualquiera de nosotros desea conocer algo que aún desconoce sobre el mundo, no tiene más que abrir los ojos y mirar a su alrededor. Hemos de enderezar las orejas y prestar oídos a los ruidos, especialmente los que hacen otras personas. Los diversos sentidos son, pues, nuestras fuentes de conocimiento, las fuentes o los accesos a nuestra mente»[15].

[14] Ibíd., p. 72.
[15] Ídem, *Conocimiento objetivo*, o.c., pp. 65-66.

Frente a esta teoría inducciónista, que supone considerar a la mente antes de conocer como «*tabula rasa,* una pizarra vacía en la que los sentidos graban sus mensajes», Popper sostiene que las expectativas teóricas son anteriores al conocimiento empírico y que dirigen toda observación[16].

La observación no es lo primero. Necesita estar dirigida por un contenido intelectual previo, que la oriente hacia objetivos determinados. Por consiguiente: «Para observar hemos de tener in mente un problema concreto que podamos zanjar por observación»[17]. Cree Popper que esta tesis permite: «comprender por qué nuestros intentos por imponer interpretaciones al mundo son lógicamente anteriores a la observación de similitudes. Puesto que este procedimiento estaba respaldado por razones lógicas, pensé que sería también aplicable al campo de la ciencia, que las teorías científicas no son una recopilación de observaciones, sino que son invenciones, *conjeturas* audazmente formuladas para su ensayo y que deben ser eliminadas si entran en conflicto con observaciones»[18].

3. La abstracción

3.1. Totalidad definible y totalidad universal

De su respuesta negativa al problema de la inducción, Popper no infiere un empirismo absoluto, sino la existencia de un apriorismo intelectual, que, como él mismo precisa: «Ha de interpretarse en el sentido de que debemos considerar todas las leyes o teorías como hipótesis o conjeturas; es decir, como suposiciones»[19].

[16] Ídem, *Conjeturas y Refutaciones,* o.c., pp. 72-73.
[17] Ídem, *Conocimiento objetivo,* o.c., pp. 238-239.
[18] Ídem, *Conjeturas y Refutaciones,* o.c., p. 72.
[19] Ídem, *Conocimiento objetivo,* o.c., p. 22.

Con su crítica a la inducción, Popper reprueba también el inductivismo o la solución al llamado «problema de la inducción», consistente en la reducción de la universalidad a la conjunción de enunciados singulares. Ya había distinguido, en *La lógica de la investigación científica*, entre «universalidad estricta» y «universalidad numérica».

Afirmaba que los enunciados «numéricamente universales son equivalentes, en realidad, a ciertos enunciados singulares o a una conjunción de estos»[20]. En cambio, indicaba que: «Utilizo el concepto de enunciado estrictamente universal (o "enunciado total") de modo que se opone enteramente a la tesis de que todo enunciado sintético universal ha de ser traducible, en principio, por una conjunción de un número finito de enunciados singulares»[21].

Esta distinción, que es muy importante para comprender el objeto de la metafísica, adjudicado por Aristóteles –el ente en cuanto ente–, se encuentra también en el comentarista de santo Tomás de Aquino de principios del siglo XVI, Tomás de Vío, conocido por Cayetano. Al comentar el opúsculo del Aquinate, *El ente y la esencia,* escribe: «Hay que notar que el universal, que suponemos conocido directamente por el entendimiento, tiene una doble totalidad: es un todo definible y es un todo universal. Difieren estas totalidades triplemente. En primer lugar, la totalidad definible se funda sobre la actualidad de la cosa; la totalidad universal, en cambio, sobre su virtualidad o potencialidad. En segundo lugar, la totalidad definible dice orden a los universales superiores, si los tiene; la totalidad universal se refiere a los inferiores. En tercer lugar, difieren en que la totalidad definible es naturalmente anterior a la totalidad universal»[22].

[20] Ídem, *La lógica de la investigación científica,* o.c., p. 60.

[21] Ibíd., p. 61.

[22] CAYETANO, *Sobre el ente y la esencia de Santo Tomás de Aquino* (Ed. M. H. Laurent), Marietti, Taurini, 134, Proem., q. 1, n. 3, p. 2.

En todo concepto, se puede considerar un doble aspecto, que se corresponde a una doble dimensión. El concepto es un «todo definible», que se advierte al tomar el concepto en su comprensión, en todas las notas, o caracteres inteligibles, que lo constituyen. El concepto de hombre, por ejemplo, incluye los caracteres de entidad, vida, sensibilidad, inteligencia, etc. Forman una totalidad, porque se presentan como unificados y con una coherencia necesaria. También el concepto es un «todo universal» que se revela si se considera en su extensión. Igualmente compone una totalidad, o unidad, porque se encuentra realizado al mismo tiempo en todas sus especies y en los individuos de los que se predica o atribuye. Así, en el ejemplo, el concepto de hombre, porque es común a sus inferiores lógicos, puede aplicarse a las distintas razas, a los habitantes de las naciones y a cada hombre singular.

Las dos totalidades se diferencian triplemente. El concepto en su comprensión o como todo inteligible, en primer lugar, se funda sobre lo «actual», o determinante, sobre su esencia, ya que se prescinde de lo que es accidental. Segundo, está ordenado a sus conceptos superiores, porque son los que incluye en su comprensión. Tercero, es necesario conocer la comprensión del concepto de algún modo para predicarlos a los conceptos inferiores o individuos a los que se refiere y a los que se puede predicar. La comprensión del concepto es más fundamental que la extensión. Puede decirse que esta última es un resultado de la primera.

En cambio, como todo universal o en cuanto a su extensión, el concepto, en primer lugar, se funda en lo potencial, o determinable, que hace posible la multiplicidad. Sin lo diferencial, que hace de sujeto de lo común o esencial, no habría multiplicidad. Segundo, se ordena a sus inferiores lógicos, o partes subjetivas, porque las incluye en el todo o conjunto que constituye su extensión. Por último, en tercer lugar, la extensión depende de la comprensión, porque, sin ella, no se podría constituir como todo, por faltarle el principio agrupador o unificador.

3.2. *La abstracción y sus clases*

La comprensión y la extensión de los conceptos o ideas, según la explicación aristotélica, que sigue Cayetano, se obtienen de la experiencia sensible por un proceso intelectual denominado abstracción. En sentido general del término, la abstracción es considerar en un objeto uno de sus elementos, constitutivos o meros aspectos, aparte de los demás. La abstracción en este sentido es una disociación de realidades del mismo tipo. No hay una extracción –tal como significa el término latino «abstrahere»– de un orden, el sensible, a otro.

Por el contrario, la abstracción, en sentido propio, consiste en una extracción. Significa el obtener una realidad superior de algo material y sensible, presentado por su imagen sensible, de un objeto concreto material y singular. Se ha sacado un tipo de realidad de otro orden, inmaterial e inteligible, que se encuentra realizado en él, y que es su esencia, expresada en el concepto o significado de la palabra que nombra al objeto.

Como son dos las propiedades o aspectos del concepto abstraído, habrá un doble modo de abstraer. «De la misma manera que hay una doble composición, a saber: de la forma con la materia y del todo con las partes, así hay una doble abstracción intelectual, esto es: aquella por la cual lo formal se abstrae de lo material y aquella por la cual un todo universal se abstrae de sus partes subjetivas. Según la primera, la cantidad se abstrae de la materia sensible; según la segunda, "animal" se abstrae de "buey" y de "león". Llamó a aquella, abstracción formal; a esta, abstracción total; por el hecho que lo abstraído mediante la primera abstracción es como la forma de aquello sobre lo que versa la abstracción, mientras que lo abstraído por la segunda abstracción es como un todo universal respecto de aquello sobre lo que se hace la abstracción»[23].

[23] Ibíd., Proem., q. 1, n. 5, p. 6.

3.3. *La abstracción formal y la abstracción total*

En la abstracción formal, se considera lo actual y determinante, «separándolo» de lo que es potencial e indeterminado, de aquello que hace de sujeto. Como tal relación de indeterminación a determinación se da, según la teoría hilemórfica aristotélica, en la unión física de materia y forma, se denomina a esta abstracción con el término «formal». Un ejemplo de ella es la obtención de la esencia de hombre, de lo que constituye el hombre en cuanto tal, de un hombre concreto, con constitutivos esenciales y otros que no lo son y que se comportan como tal. Cayetano pone el ejemplo del concepto de cantidad, que se ha obtenido de lo que llama materia sensible, que es la materia corpórea, el cuerpo –que es la substancia con el accidente de la cantidad–, en cuanto sujeto de las cualidades sensibles.

En la abstracción total, en cambio, se considera lo potencial y material, porque es el sujeto de lo que constituye formalmente a los conceptos genéricos y específicos, y se separa de ellos, los elementos determinantes comunes, que son así lo abstraído. La abstracción total, según lo general o universal abstraído, es genérica o específica. En la primera se obtiene una sección de lo común y en la segunda, por completo.

Esta abstracción es asimismo una separación, pero no se obtiene una parte de lo abstraído como la anterior, sino un todo, el concepto universal de los otros menos generales, como el género de las especies y la especie de los individuos. Cayetano la denomina, por ello, abstracción total. Así, por ejemplo, se separa la especie hombre de varios seres humanos, comparándolos y buscando los elementos comunes; o, como explica Cayetano, el género «animal» de todas o algunas de sus especies, como la de los «bueyes» o «leones».

3.4. Las diferencias de las abstracciones

Cayetano indica que hay cuatro diferencias entre estas dos clases de abstracción, que son irreductibles entre sí, aunque se relacionan. La abstracción formal proporciona la esencia o lo inteligible de los entes. La abstracción total, el conjunto o clase de entes que tienen aspectos inteligibles comunes.

En primer lugar, la abstracción formal y la abstracción total difieren porque: «en la abstracción formal se obtienen separadamente dos conceptos completos: el de aquello que se abstrae y el de aquello sobre lo que versa la abstracción, esto es, uno formal y otro material, de tal manera que no se incluyen mutuamente. Así, la línea en cuanto línea tiene su definición completa que no incluye la materia sensible y, viceversa, la materia sensible de la línea tiene su definición completa sin incluir nada de la línea en cuanto línea, pues de lo contrario las definiciones naturales abstraerían de la materia sensible».

Después de la abstracción formal hay dos conceptos. El abstraído y el de lo que se ha abstraído, y los dos son ahora independientes. Según el ejemplo que pone Cayetano, el concepto de línea, obtenido de cualquier objeto, está separado completamente del concepto de materia sensible o materia corpórea, no tiene nada de ella, excepto la noción de la línea. Para su comprensión, no es necesario conocer de dónde se ha abstraído. El cuerpo sensible, según el aristotelismo, está constituido por la materia prima –materia común o básica–, la primera determinación de la forma substancial, la cantidad –a la que sigue a esta actualización–, y las cualidades sensibles –que siguen a las otras determinaciones formales–. Se entiende el concepto de este cuerpo, sin conocer el concepto de línea.

En cambio: «En la abstracción total no permanecen separadamente los dos conceptos completos, de tal modo que no se incluyan mutuamente, sino uno solo, a saber, el concepto de lo que se abstrae. Así, cuando abstraigo "animal" de

"hombre", los conceptos de hombre y animal no prescinden entre sí mutuamente, sino que solamente el concepto de animal prescinde del concepto de hombre, al paso que "hombre" no es inteligible sin "animal"».

En la abstracción total, en los dos conceptos que siguen al proceso abstractivo hay una dependencia. En lo abstraído, por estar separado, no incluye al concepto de origen. Sin embargo, este último sí que incluye en su noción la del abstraído. El concepto de animal, como señala Cayetano, no incluye ni necesita para su comprensión el del conjunto de los hombres, del que se ha abstraído. Por el contrario, el concepto de hombre incluye el de animal. No es posible concebir el hombre sin el concepto de animal.

Explica seguidamente que: «El fundamento de esta diferencia consiste en que la abstracción total se hace considerando algo que pertenece a la esencia del inferior separando, esto es, no considerando algo que también pertenece a la esencia del mismo inferior; así se abstrae animal de hombre, considerando el entendimiento en hombre "animal" y no "racional", aunque ambos pertenecen a la esencia del hombre. A la inversa, la abstracción formal no se hace considerando algo que pertenezca a la esencia de la materia y dejando de considerar algo de la misma, sino que se hace más bien separando aquello que pertenece a la esencia de lo formal de aquello otro que pertenece a la esencia de lo material y recíprocamente, como manifiesta el ejemplo aducido»[24].

La acción de la abstracción total consiste en comparar varios conceptos para obtener una común característica, que está incluida en los conceptos, que, por tanto, dependen de ella. La de la abstracción formal, que se da sin comparación y puede hacerse, por ello, con un solo concepto, es considerar lo formal o determinante sin tener en cuenta lo que es accidental, lo que se comporta como materia o sujeto del mismo. En definitiva, en la

[24] Ibíd., Proem., q. 1, n. 5, pp. 6-7.

abstracción total se forma el concepto en cuanto todo universal, en cuanto a su extensión, en el sentido que contiene inferiores menos extensos. Por abstracción formal, en cambio, se constituye el concepto en cuanto totalidad inteligible, en cuanto su comprensión, y, por ello, es primera y anterior a la total.

En segundo lugar, difieren las dos abstracciones en que: «por la abstracción formal se origina en aquello que se abstrae la actualidad, la distinción y la inteligibilidad, mientras que por la abstracción total surge en aquello que se abstrae la confusión, la potencialidad y la menor inteligibilidad».

Dado que, en la abstracción formal, se considera lo actual y determinante, en lo abstraído hay mayor inteligibilidad y distinción que de aquello que se ha abstraído, puesto que el acto o perfección es más cognoscible que lo que es su sujeto a modo de potencia. En cambio, en la abstracción total, por considerarse los elementos potenciales y materiales, se origina en lo abstraído mayor confusión y potencialidad que lo que se abstrae, y, por tanto, menos inteligibilidad.

En tercer lugar, difieren: «porque en la abstracción formal cuanto algo es más abstracto, tanto más conocido naturalmente, mientras que en la abstracción total cuanto algo es más abstracto, tanto más conocido para nosotros».

El concepto de la esencia inteligible obtenida por abstracción formal es más inteligible que el concepto que proporciona la abstracción total, considerados en sí mismas, en su inteligibilidad propia. En cambio, dadas las características del entendimiento humano, resulta que, para él, es más cognoscible lo elaborado por la abstracción total.

La razón de esta diferencia, igual que de la anterior, es la indeterminación, que contiene la abstracción total, tal como seguidamente indica Cayetano: «El fundamento de estas diferencias estriba en que la abstracción formal se hace por separación de lo material potencial, mientras que la abstracción total se hace por separación de lo específico actual, lo cual cuanto más abstracto más potencial es, ya que el género con-

tiene a los inferiores en potencia, y tanto menos inteligible, ya que el acto de suyo es más conocido que la potencia».

En la abstracción total, se aparta lo más formal o más propio de los inferiores lógicos, para obtener lo común, lo que es sujeto o materia de las perfecciones propias. En cambio, en la abstracción formal, lo que se consigue es lo más formal, lo más inteligible en sí mismo. De ahí que estén en relación inversa la una respecto a la otra. Cuanto más abstracto es un concepto obtenido por abstracción total, menos riqueza inteligible. Y cuanto más abstracto es un concepto logrado con una abstracción formal, es más amplia la comprensión inteligible.

En cuarto lugar, por último, la abstracción formal y la total difieren: «en que por los diversos modos de abstracción formal se diversifican las ciencias especulativas, mientras que la abstracción total es común a todas las ciencias. A causa de ello, lo metafísico como tal no se comporta con lo natural como el todo universal con las partes subjetivas, sino como lo formal con lo material; e igual acontece con lo matemático»[25].

Los conceptos metafísicos, obtenidos por abstracción formal, no pueden compararse, tal como indica Cayetano, con los que contienen determinaciones «naturales» de las cosas, con los conceptos de las otras ciencias –que, por ello, se basan en la observación empírica o en aspectos meramente inteligibles de las cosas materiales– como una razón genérica con las razones específicas inferiores. Su relación no es como la del género y sus especies, sino como lo formal y determinante con lo que es material y receptivo.

3.5. La corporeidad

Las nociones metafísicas no se obtienen con abstracción total. Tampoco las de las otras ciencias. Sin embargo, la forma-

[25] Ibíd., Proem., q. 1, n. 5, p. 7.

lidad metafísica es más profunda y, por consiguiente, más inteligible o racional, aunque, por ello, más difícil para el hombre. Debe tenerse en cuenta que la abstracción total es común a toda ciencia, porque no origina en el objeto la aparición de nuevos aspectos formales. En cambio, por los distintos grados de abstracción formal, se especifican las ciencias especulativas, porque en la línea del conocimiento distinto actual se dan distintos grados de profundización en lo formal de las cosas.

Según las interpretaciones clásicas, se pueden distinguir tres grados de abstracción formal. El primero, que puede denominarse físico, parte de las cosas individuales existentes, de la materia corpórea. Por incluir todos los constitutivos reales, se encuentra en ella, la materia prima, la primera determinación de la forma y la cantidad. Los tres constitutivos persisten en los cambios substanciales. Las diferentes cualidades sensibles pueden desaparecer con los cambios, substanciales o accidentales, pero la cantidad acompaña inseparablemente a la materia con la primera determinación de la forma substancial. Varía la forma y la cantidad, pero siempre se encuentran en toda substancia.

La cantidad no constituye al cuerpo, a la substancia básica –solo la materia y la forma substancial– pero le acompaña siempre como una consecuencia o resultado. El accidente de la cantidad, según esta filosofía, realiza, en primer lugar, una función intrínseca, que la substancia se disponga en distintas partes, y, por tanto, que estas se puedan distinguir unas de otras y estén ordenadas entre sí. Hacer que, por ejemplo, la cabeza no sea la mano y que esta se distinga de ella. Una vez realizada la distinción, la cantidad puede realizar la segunda, hacer que cada parte ocupe su lugar. Esta función de extender, distinta y posterior a la de poner las partes fuera de las otras, es, por tanto, extrínseca. Por ella, se adquiere la extensión, la de estar en un lugar de manera extendida. Permite la tercera, que es su consecuencia, el que tenga tres dimensiones,. Por último, que la materia, ya cualificada de este modo por la cantidad, efecto de la primera determinación de la forma substan-

cial, individúe o singularice a toda la forma y, en definitiva, a toda la entidad.

La abstracción formal física deja la singularidad numérica de los cuerpos materiales o materia sensible –la materia corpórea (materia prima, primera determinación de la forma substancial y la cantidad) y las cualidades sensibles que sostiene– y obtiene la materia sensible común. Lo único que deja de considerarse es la singularidad, pero el cuerpo obtenido es completo o concreto, porque contiene todos los constitutivos, substanciales y accidentales.

En este grado de abstracción, afirmaba, por ello, santo Tomás: «Hay que distinguir dos clases de materia, a saber, la común y la determinada, o individual. Es materia común, por ejemplo, la carne y los huesos, e individual, esta carne y estos huesos. Pues bien, el entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común».

En este primer grado se prescinde, por tanto, de la singularidad, pero no de la corporeidad, o materia corpórea. En este primer grado de abstracción, tampoco se prescinde de esta materia sensible, únicamente de su dimensión individual, no de la general; es decir, se mantiene la materia sensible común, al igual que la materia corpórea común. En este nivel de profundización en lo formal, se destaca el ente móvil, que es sujeto del movimiento o cambio, objeto de estudio de la «Física» o lo que podría denominarse ciencias de la naturaleza.

3.6. La cantidad

En un segundo grado de abstracción formal, es posible una mayor penetración en lo que determina al ente, un segundo grado de abstracción, consistente en la obtención de la cantidad y sus determinaciones de número, figura y tamaño, prescindiendo de las otras condiciones sensibles del cuerpo sensible o de la materia sensible común.

A la corporeidad abstracta, así obtenida, se le llama materia inteligible, por no considerarse nada sensible. «El entendimiento puede abstraer las especies matemáticas no solo de la materia sensible individual, sino también de la común [...]. Se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza, la blandura, etc.; y materia inteligible, a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad [...]. Las cantidades pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, lo cual es abstraerlas de la materia sensible; mas no pueden concebirse sin la referencia a la substancia sujeto de la cantidad, lo cual sería abstraerlas de la materia inteligible común».

La materia inteligible incluye a la materia corpórea, con su cantidad, y la exclusión de todos los otros accidentes, como las cualidades sensibles, que también puede sustentar la materia corpórea. Al igual que la materia sensible, puede considerarse de modo individual o de modo general, o común. Y, en este segundo grado de abstracción, se obtiene esta última, la materia inteligible común. La consideración de la substancia con la «cantidad inteligible», prescindiendo de las determinaciones cualitativas, es el objeto de las ciencias matemáticas.

3.7. La entidad

Finalmente, en un tercer grado de abstracción formal, se prescinde ya completamente de toda materia, es decir, tanto de la individual como de la común y de la sensible y de la inteligible. Se obtienen así una serie de conceptos, en los que se ha prescindido enteramente de cualquier tipo de corporeidad o de materia, porque: «hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ente, la unidad, la potencia y el acto, y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmateriales»[26].

[26] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 85, a. 1, ad 2.

Los conceptos obtenidos en el tercer grado de abstracción son inmateriales precisivamente, no positivamente. Prescinden de la materia, pero no la excluyen. Se pueden, por tanto, realizar tanto en los entes materiales como en los inmateriales. Son conceptos que pueden, por consiguiente, expresar de algún modo lo que está «más acá» y lo que está «más allá» de lo corpóreo y de lo sensible. Todos ellos son objeto de la Metafísica.

Los conceptos metafísicos, aunque se den en objetos materiales, prescinden de toda materia, de todo constitutivo que sea de suyo potencial y receptivo. Como advierte Cayetano: «Y así, aunque los grados metafísicos son los más universales y pueden compararse con los otros como con sus partes subjetivas, por el hecho de que les pueden convenir ambas abstracciones, sin embargo, en cuanto caen bajo la consideración metafísica no son universales respecto de los singulares naturales, sino formas, cuya materia constituyen estos, lo cual se ha de tener muy en cuenta»[27].

Los conceptos metafísicos, en cuanto caen bajo la consideración metafísica, no se refieren a lo «natural», a pesar de ser en un nivel máximo universales, como todos los universales obtenidos por abstracción total; y, por ello, no se predican genérica y unívocamente. Aunque ciertamente son máximamente universales, y pueden así referirse a lo «natural» como un universal a sus partes subjetivas, sin embargo, cuando se predican de esta manera no se los está considerando en su aspecto, o formalidad metafísica. A un mismo término le puede convenir el doble modo de abstracción intelectual, pero únicamente la abstracción formal, en su tercer grado, es la utilizada por la Metafísica en cuanto tal.

Por buscar la máxima inteligibilidad para la razón humana, la metafísica moderna consideró el concepto de ente

[27] CAYETANO, *Sobre el ente y la esencia de Santo Tomás de Aquino*, Proem., q. 1, n. 5, p. 7.

como algo totalmente indeterminado. El ente, objeto de la metafísica, sería el obtenido por la precisión de las determinaciones genéricas y específicas, y elaborado, desde esta perspectiva, por abstracción total. Se atendería, por tanto, a la dimensión de la «totalidad universal» del concepto, a su extensión. En el caso del ente, se presentaría como un género supremo, cuya extensión sería prácticamente infinita, pero, por ello, su comprensión nula. Se opondría al individuo, cuya extensión es la mínima, un solo sujeto, pero la comprensión es máxima.

En este proceso de caracterización del ente, como género supremo y obtenido por abstracción total, la metafísica quedó definida por Wolff como la ciencia del «ente en general», y dividida en «metafísicas especiales». Sus nociones y principios comunes, para darles contenido, eran aplicados a las diversas regiones determinadas del ente. Se puede considerar la culminación de este enfoque la caracterización del «ser» por Hegel como lo «inmediato indeterminado».

En la línea de Cayetano, por el contrario, el ente y todos los conceptos metafísicos se obtienen por abstracción formal y, por ello, expresan un contenido inteligible más profundo, por estar desprendidos de las determinaciones naturales de los objetos de experiencia. Con respecto a ellos, ni el ente es su género máximo ni son géneros los otros conceptos. Ninguno tampoco se predica unívocamente de los entes en que se realizan, sino proporcionalmente para expresar la graduación en que se da en ellos lo que significan.

4. Universalidad e individualidad

4.1. Irreductibilidad del singular y del universal

Después de establecer la distinción entre la universalidad estricta y la universalidad numérica, o la obtenida por abstracción formal y la abstracción total, Popper presenta otra di-

ferencia conexionada. Distingue entre «conceptos universales» y «conceptos individuales»[28]. Estos últimos se caracterizan por expresarse en nombres propios o por definirse por medios de nombres propios. Los conceptos universales, en cambio, pueden definirse sin ayuda de estos nombres.

Desde la distinción entre las dos clases de universalidad, estricta y numérica, y esta segunda, entre lo universal y lo singular, Popper establece dos importantes tesis, que le permitirá fundar su doctrina sobre el conocimiento científico.

La primera la formula del modo siguiente: «Toda tentativa de identificar una cosa individual únicamente por sus propiedades y relaciones universales, que parecen pertenecerle exclusivamente a ella y a ninguna otra cosa, está condenada de antemano al fracaso: pues semejante modo de proceder no describiría una cosa individual única, sino la clase universal de todos los individuos a los que pertenecen las propiedades y relaciones mentadas».

Desde los conceptos universales, desde lo universal no se puede «identificar» ni, por tanto, «decir» total o completamente lo singular o individual. No hay conexión entre lo universal y lo individual. No solamente en este sentido, sino también en el recíproco, porque tampoco es posible pasar de lo individual a lo universal. No se puede constituir ni, por tanto, explicar el origen de lo universal por conceptos universales. Lo que Popper expresa como esta segunda tesis: «Del mismo modo ha de fracasar todo intento de definir los nombres universales a partir de nombres individuales»[29].

Si ningún concepto universal en sentido estricto puede ser formado por lo individual, como tampoco lo individual puede decirse por conceptos universales, se infiere que los enunciados, tanto singulares como universales, por aparecer

[28] K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, o.c., p. 62.
[29] Ibíd., p. 64.

en ellos nombres universales, trascienden siempre la inmediata percepción sensible individual.

Popper pone para ilustrar esta inferencia el siguiente ejemplo: «No es posible verificar el enunciado "aquí hay un vaso de agua" por ninguna experiencia con carácter de observación, por la mera razón de que los universales que aparecen en aquel no pueden ser coordinados a ninguna experiencia sensorial concreta (toda "experiencia inmediata" está "dada inmediatamente" una sola vez, es única); con la palabra "vaso", por ejemplo, denotamos los cuerpos físicos que presentan cierto comportamiento legal, y lo mismo ocurre con la palabra "agua". Los universales no pueden ser reducidos a clases de experiencias, no pueden ser constituidos»[30].

2. *El doble tránsito entre lo singular y lo universal*

Estas dos tesis popperianas de la imposibilidad de identificar lo individual por solas propiedades universales y de la imposibilidad de constituir un universal en términos de experiencia y observación[31] coinciden con las dos afirmaciones de santo Tomás de que lo singular es percibido y lo universal es entendido. A su vez convienen con las tesis aristotélicas de que los entes materiales no son inteligibles en acto y de que lo conocido directamente por el entendimiento es lo universal.

A pesar de esta conveniencia entre estas tesis sobre el conocimiento, que presentan el problema de la relación entre lo universal y lo singular como una separación entre ambas, que imposibilita la inducción, en el sentido indicado, hay una importante diferencia entre las dos. Para Aristóteles, es posible

[30] Ibíd., p. 90.

[31] Las prueba rigurosamente en *La lógica de la investigación científica.*

un cierto tránsito de lo singular a lo universal, que hace que pueda hablarse de un tipo de inducción.

Su fundamento es la capacidad del entendimiento humano en alcanzar lo que algo es, la esencia de aquello que se entiende. De manera que la inteligencia es capaz de penetrar a través de las cualidades sensibles hasta la esencia o naturaleza de las cosas y de conocerla en alguna medida.

También para santo Tomás, entender las cosas es entender lo que son, su esencia, el elemento formal constitutivo de las cosas. También la esencia, por su unidad inteligible, hace que pueda separarse una cosa de otra o que pueda pertenecer a una especie. Entender es el acto de conocimiento de la esencia de algo. Cuando se dan nombres significativos a las cosas, se realizan estos actos de conocimiento. Tales nombres, por su significado inteligible, pueden ser entendidos por los que conocen el lenguaje, o la conexión entre el nombre y aquello expresado, que se ha entendido.

Aunque, por el lenguaje, se atribuya a la realidad el significado de sus términos o la esencia de una cosa, sin embargo, esta no es lo percibido, aquí y ahora. Dice Aristóteles: «es algo otro la magnitud y el ser de la magnitud, y el agua y el ser del agua»[32]. El «agua», que se entiende al entender el agua real, no es posible beberla aquí y ahora, aunque se entienda que es bebible por el hombre.

La esencia del agua es distinta del agua, de la que está en la realidad pero solo accidentalmente. Como explica santo Tomás, al comentar esta afirmación aristotélica: «Inquiere el Filósofo si lo que algo es, es decir, la quiddidad o esencia de la cosa, que la definición significa, es lo mismo que la cosa. Y porque Platón afirmaba que las esencias de las cosas existen separadas de los singulares, y las llamaba ideas o especies; por esto muestra que las quiddidades de las cosas no son algo otro que las cosas, sino accidentalmente [...]. Pero esto ocurre en todo

[32] Aristóteles, *De Anima,* III, c. 4, 429b 10-12.

lo que tiene su forma en la materia, pues en todas estas cosas hay algo fuera de los principios de la especie»[33].

Para Aristóteles y santo Tomás, el entendimiento humano no intuye ideas, que de algún modo tenga frente a sí, ni posee de ninguna manera, antes de la experiencia sensible, las formas inteligibles de las cosas. Sus esencias las conoce a partir del conocimiento de las cosas materiales, que son capaces de afectar a una facultad material y orgánica, apareciendo sensiblemente. Para la aprehensión de la esencia inteligible de los entes materiales y sensibles es necesaria su abstracción de las determinaciones individuales, que son accidentales y extrínsecas a la misma, pero que se encuentran con ella en los entes.

Una primera tesis aristotélica sobre el conocimiento sería que las formas de los entes materiales no son inteligibles en acto, precisamente por la materia que las individualiza. Lo que es correlativo con lo que sería esta segunda tesis: lo conocido directamente por el entendimiento humano es lo universal, obtenido por la abstracción de lo singular. Ambas se encuentran formuladas en el siguiente texto del Aquinate: «Lo singular en las cosas materiales no puede nuestro entendimiento conocerlo directa y primeramente. La razón de ello es que el principio de la singularidad en las cosas materiales es la materia individual [...], por lo que nuestro entendimiento no es cognoscitivo directamente más que lo universal»[34].

La no inteligibilidad de lo singular sensible se puede explicar por la teoría hilemórfica. La materia, elemento potencial y recipiente de la forma, da razón de su singularidad, por ser principio de individuación. También de su no inteligibilidad o los elementos no esenciales ni formales de las cosas singulares. En cambio, la forma, por ser el elemento actual y determinante, da razón de la esencialidad e inteligibilidad de las cosas. La

[33] Santo Tomás, *Comentario a los libros sobre el alma,* III, lect. 8, nn. 705-706.

[34] Ídem, *Suma Teológica,,* q. 86, a. 1, in c.

forma, por tanto, es la que permite que del singular, que incluye la materia o lo no esencial, se le pueda predicar su esencia.

4.3. El hilemorfismo

Debe advertirse que no es el hilemorfismo la doctrina que fundamenta las dos tesis aristotélicas y tomistas, que implican que lo singular solo es percibido y que lo universal es únicamente entendido, enseñadas por Aristóteles[35]. Por el contrario, es la doctrina hilemórfica la que se puede justificar por ellas. Independientemente que el hilemorfismo sea necesario para la comprensión de la realidad del movimiento, viene exigido por el hecho de que lo universal se predica de lo singular, y que este, aun siendo su sujeto, no queda totalmente dicho por los universales. La predicación no consigue definir su esencia concreta singular.

Estas dos tesis sobre la inteligibilidad, dadas por santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, no se fundan, por consiguiente, en el hilemorfismo, sino en la afirmación de que los entes que verdaderamente son, en la realidad creada, no son los universales inteligibles, o las ideas, sino los concretos singulares. Para sostenerlo, hay que reconocer su carácter no inteligible.

Las dos tesis guardan relación con el carácter material de lo conocido directamente por el hombre. Las esencias materiales singulares por ser materiales no son adecuadas a ser entendidas. Por su inmaterialidad, en cambio, las esencias universales son inteligibles. No obstante, las primeras son inteligibles en potencia, igual que lo son las imágenes de los sentidos que representan estas esencias materiales singulares.

No quiere decirse, con ello, que por sí mismas estas esencias de las cosas materiales y singulares, puedan ser actualmente inteligibles. Necesitan que otra substancia las actualice,

[35] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, c. 2, 982a 5.

separándolas de la materia. Santo Tomás declara, por ello, que: «Es preciso, por consiguiente, poner una virtud en el entendimiento, que haga inteligibles en acto, por abstracción de las especies de las condiciones materiales. Y por esto es necesario poner el entendimiento agente»[36].

Esta función activa del entendimiento, que, por la abstracción sobre las imágenes de los entes materiales recibidas, actualiza el contenido inteligible en potencia, que estas últimas incluyen, explica, por tanto, la génesis de los objetos inteligibles universales. Además, hay que tener en cuenta asimismo que el entendimiento humano es a su vez intelectual en potencia. Explica santo Tomás que: «El alma humana tiene el último grado en las substancias intelectuales. Por eso, su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia prima, que tiene el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles [...]. Y por esto Aristóteles la compara a una tabla rasa, en la cual nada hay escrito»[37].

El Aquinate compara el carácter potencial del entendimiento, en el género de las substancias intelectuales, con el de la materia prima, en el de las substancias sensibles, porque el entendimiento, en cuanto es potencia, carece de toda forma inteligible. De todo ello se desprende que el entendimiento humano se constituye en intelectual en acto por la «información» de lo inteligible, que estaba en potencia en lo sensible, que ha sido abstraído y actualizado por el mismo entendimiento.

5. Metafísica y ciencia

5.1. Las expectativas intelectuales

Para explicar el carácter trascendente del universal respecto a los singulares y del carácter inefable de estos últimos,

[36] Ídem, *Suma Teológica,* q. 79, a. 3, in c.
[37] Ídem, *El ente y la esencia,* c. 5, n. 5.

Popper no presenta ninguna metafísica del conocimiento, como hace santo Tomás. Sin embargo, afirma el carácter apriorístico del entendimiento. Consecuentemente con ello sostiene que: «No partimos de observaciones, sino siempre de problemas, sea de problemas prácticos o de una teoría que se encuentra en dificultades [...]. Podemos decir que el aumento del conocimiento va de viejos a nuevos problemas mediante conjeturas y refutaciones».

Toda indagación, sea científica o no, se inicia partiendo de problemas, porque: «Poseemos un determinado grado de conocimiento innato del cual partir, aunque sea poco fiable. Este conocimiento innato, estas expectativas innatas crearán nuestros primeros problemas, si se ven defraudadas. Podemos decir, por tanto, que el ulterior desarrollo del conocimiento consistirá en corregir y modificar el conocimiento previo»[38].

Los conocimientos innatos crean expectativas ante la realidad, que son así esperanzas innatas. Un problema aparece ante una expectativa defraudada por la realidad. Esta decepción provoca la investigación, y lo que se busca con ella es la solución al problema, provocado por las esperanzas innatas defraudadas. «Un ejemplo sería encontrar una huella inesperada en nuestro camino: el carácter inesperado de la huella nos hace conscientes del hecho de que esperábamos encontrarnos con una superficie lisa. Este contratiempo nos obliga a corregir nuestro sistema de expectativas»[39].

5.2. *Criterio de falsabilidad*

Para resolver los problemas, para responder a la contrariedad de lo esperado por innatismo, es necesaria la creatividad. El científico deberá crear otras explicaciones, que tomará

[38] K. POPPER, *Conocimiento objetivo,* o.c., p. 238.
[39] Ibíd., p. 310.

como hipótesis o conjeturas. Estas suposiciones obedecerán a nuevos intentos de solución. Una vez creadas las hipótesis, deberán comprobarse. Para esta confirmación, no se seguirá el criterio neopositivista.

Declara Popper que el criterio que se aplica, en este momento: «No es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico»[40].

Las hipótesis no se verifican empíricamente, como sostienen los neopositivistas, porque no es posible hacerlo, por la naturaleza de sus enunciados universales, que no se corresponden exactamente con lo individual. Sin embargo, para Popper se prueban con la falsación.

Explica Popper que este descubrimiento del criterio de falsación o de la posibilidad de la falsabilidad de los enunciados universales con la experiencia sensible: «Está basado en una asimetría entre la verificabilidad y la falsabilidad: asimetría que se deriva de la forma lógica de los enunciados universales. Pues estos no son jamás deductibles de enunciados singulares, pero sí puede estar en contradicción con estos últimos. En consecuencia, por medio de inferencias puramente deductivas (valiéndose del *modus tollens* de la lógica clásica) es posible argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales. Una argumentación de esta índole, que lleva a la falsedad de enunciados universales, es el único tipo de inferencia estrictamente deductiva que se mueve, como si dijéramos, en "dirección inductiva": esto es, de enunciados singulares a universales»[41].

Con este criterio de refutabilidad, el único que permite

---

[40] Ídem, *La lógica de la investigación científica,* o.c., p. 40.
[41] Ibíd., p. 41.

la contrastación de la universalidad de los contenidos intelectuales con la singularidad de lo real o existente, de las hipótesis se extraen consecuencias y comprueba su cumplimiento o incumplimiento. Si se da el primer caso, la conjetura de momento queda confirmada, pero no como verdad, sino como hipótesis, momentáneamente sostenible. En cambio, si por lo menos no se cumple una de las consecuencias, entonces queda falseada. Y como tal hay que desecharla y crear otra nueva.

Debe advertirse que una cantidad de confirmaciones, por muy grande que sea, no permite nunca que pueda afirmarse que una teoría es cierta. En cambio, un solo caso que la desmienta ya la convierte en falsa. Por consiguiente, para que una teoría pueda ser comprobable es necesario que pueda ser falseable. Para que sea comprobable y, con ello, científica, es necesario que sea posible la extracción de consecuencias, y que a su vez a estas sea posible refutarlas con la realidad.

5.3. Criterio de demarcación

El criterio de falsabilidad es también, por consiguiente, un criterio de demarcación. Además de servir para la contrastación con la realidad, puede utilizarse para diferenciar las teorías científicas de las pseudocientíficas. También, como consecuencia, para discernir lo científico de lo metafísico. «Llamo problema de la demarcación al de encontrar un criterio que nos permita distinguir entre las ciencias empíricas, por un lado, y los sistemas "metafísicos", por otro»[42].

Con este criterio de demarcación, basado en la falsabilidad, Popper no cree, sin embargo, que supere la metafísica en el sentido neopositivista. Confiesa que, con su aplicación, no pretende desautorizar a la metafísica. Aplicando el criterio de

[42] Ibíd., p. 290.

demarcación a los contenidos de la metafísica se obtiene que el conjunto de proposiciones, que lo constituyen, no son científicas, porque no son falseables ni podrán serlo nunca. Sin embargo, ello no implica que no tengan sentido. A diferencia del principio de verificación, el criterio de falsación no es un criterio de significado.

Las proposiciones con sentido se dividen en falsables y no falsables o, lo que es lo mismo, en científicas y no científicas. La metafísica, por consiguiente, aunque no sea científica, no, por ello, carece de sentido, como pretendían los neopositivistas. El que tengan sentido sus proposiciones lo confirma el hecho de que se comprendan perfectamente los distintos sistemas metafísicos, que se entienda lo que quieren decir.

El neopositivismo pretendió superar o eliminar la metafísica, pero, en realidad, con su criterio de demarcación, basado en el principio de verificación, la reintrodujeron en la misma ciencia, porque las mismas leyes científicas no son verificables. Únicamente, como se ha dicho, son falsables.

La metafísica tiene sentido, aunque Popper no la considera una ciencia. Sin embargo, tiene un cierto valor para las mismas ciencias. En primer lugar, porque indica Popper: «No puede negarse que, así como ha habido ideas metafísicas que han puesto una barrera al avance de la ciencia, han existido otras –tal es el atomismo especulativo– que la han ayudado»[43].

En segundo lugar, la misma historia de la ciencia muestra la necesidad de estas ideas metafísicas, que por no ser falsables no son hipótesis, sino meras creencias. «Es posible que el crecimiento de la ciencia llegue a alcanzar ideas que antes se encontraban flotando en regiones metafísicas más altas, con las que establece contacto y las hace asentarse. Tenemos ejemplos de estas ideas en el atomismo, en la idea de un "principio" físico –o elemento último– único, del cual se deriven todos los demás (...). Todos estos conceptos e ideas metafísicas pueden

[43] Ibíd., p. 38.

haber ayudado, incluso en sus formas más primerizas, a ordenar la imagen del mundo que tiene el hombre, y, en algunos casos, han llevado a predicciones con éxito. Pero una idea de este tipo adquiere ciudadanía científica solamente cuando se la presenta en forma falsable: esto es, solo cuando se ha hecho posible decidir empíricamente entre ella y otra teoría rival»[44].

Por último, y en tercer lugar, la metafísica es valiosa, porque se acerca al nivel de la ciencia en un aspecto de la racionalidad crítica. Las teorías metafísicas, aunque sean empíricamente irrefutables y, por ello, no pueden ser científicas, son, no obstante, criticables. Al igual que las teorías empíricas, pueden valorarse racionalmente. La razón de que puedan discutirse críticamente, sin, por ello, intentar falsearlas, es, por su vinculación con otras teorías, que pueden ser sus presupuestos o sus fundamentos. También pueden relacionarse con otras teorías, que guardan relación con ellas, en cuanto se enlazan o se contradicen.

La metafísica «se presta inmediatamente a la discusión crítica, aunque no sea empírica ni refutable»[45]. Responde, por consiguiente, también a unos conocimientos y expectativas innatas, que frente a la realidad se manifiestan como problemas, pero las respuestas, que se han creado como hipótesis, nunca serán científicas, porque no se podrán falsear con la realidad. Se quedarán como meras teorías racionales, que podrán criticarse en otro sentido.

5.4. *La verdad metafísica*

Aunque con el criterio de demarcación popperiano queda valorizada la metafísica, sin embargo, por una parte, con el criterio popperiano se restringe el espacio de la ciencia,

[44] Ibíd., p. 259.
[45] Ibíd., p. 259.

que queda reducida al de la ciencia experimental. Por otra, con la negación del carácter científico de la metafísica, el problema de la verdad y la falsedad científica, del que se ocupa el racionalismo crítico, no se puede plantear sin unos supuestos que son propios de la metafísica.

Independientemente del valor del criticismo, que acusa una patente falta de fundamentación, no obstante, desacredita totalmente al cientificismo. Desde el racionalismo crítico aparece como una ideología dogmática y fundamentalista, que ni interpreta, ni evalúa, ni mucho menos representa a la ciencia.

Otro aspecto positivo es que implica una mayor consideración de la metafísica. Como la ciencia, emplearía un lenguaje significativo y es también criticable, aunque solo en un sentido que podría denominarse interno. Con respecto a la realidad externa, no es posible nunca la refutación de la metafísica, porque sus teorías no son falsables. Como esta dimensión interna permite también la actitud crítica, la metafísica puede, por tanto, igualmente calificarse de racional.

Junto a estos aspectos positivos, hay que notar que el criticismo es responsable, en parte, de lo que se ha llamado «crisis de la verdad». Desde una posición de constante revisión, de sometimiento a crítica y, en definitiva, de inseguridad, se califica de dogmática y hasta de fundamentalista cualquier afirmación de verdad, aunque esté perfectamente probada. La pretensión de verdad de la metafísica queda con ello afectada.

Capítulo IV
LOS FUNDAMENTOS DE LA METAFÍSICA

1. El principio de la intuición

1.1. El intuicionismo platónico

A diferencia de las otras ciencias, para la metafísica es imprescindible mostrar su posibilidad, porque sus «objetos» no son los datos físicos y empíricos. Su finalidad está dirigida a un objeto que está «más allá» de lo experimentable físicamente. En la historia de la metafísica, como ha notado Heidegger[1], ha sido hegemónica la afirmación explícita, o por lo menos implícita, de la tesis del carácter intuitivo del conocer.

Junto a las importantísimas aportaciones del platonismo a la metafísica, como la concepción de la ciencia y la del conocimiento intelectual como vía para llegar a la verdad, Platón legó también un postulado: la interpretación intuitiva del conocer[2]. El conocimiento sería la captación por parte de un sujeto de una manera inmediata de un objeto concreto, que está

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1972 (Trad. esp.: *El ser y el tiempo,* FCE, México 1971), 36, p. 169.

[2] Cfr. Ídem, *Einführung in die metaphysik,* Tübingen, 1966 (Trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* Editorial Nova, Buenos Aires 1980).

presente ante él, como ofrecido. Es una concepción basada en la visual, pues conocer es hegemónicamente un «ver» y lo conocido es algo que está como «ante los ojos». Impera, por tanto, un ideal de inmediatez, de «palpabilidad».

La intuición platónica implica, por tanto, pasividad, inmediatez y presencia. Desde esta concepción intuicionista del entender, Platón consideró a lo que se dice, o a lo que se predica, como contenidos de la contemplación intelectual, o «ideas», con una carga cosificada, con una naturaleza parecida a la de las cosas físicas.

En la metafísica moderna, rigió esta tesis platónica de que el conocer es esencialmente intuir. Puede decirse que la concepción de la aprehensión intelectual como intuición, entendida, además, como el modo originario y auténtico de captación de la realidad, asumida por la metafísica, es otro de los legados platónicos.

1.2. Sujeto y objeto

Al aceptar la herencia de Platón sobre el conocimiento intuitivo, la metafísica ha asumido, con ello, que lo entendido por el pensamiento es contemplado en sí mismo como algo dado, como algo presente al «ver» o a la «mirada» de la mente, como una «idea». Esta unidad necesaria y esencial, «visible» intelectualmente, es, además, lo inteligible de los entes.

En el proceso histórico de la metafísica se han dado muy diversos intuicionismos, incluso de carácter opuesto, como los racionalistas y los empiristas, que hacen que el término «intuicionismo» sea equívoco. No obstante, siempre se encuentran las notas platónicas de la intuición: pasividad del sujeto, inmediatez de lo conocido y presencia del objeto.

Del cognoscente se excluye todo tipo de actividad y elemento mediador para alcanzar la realidad. Incluso se ha considerado que estas tres notas son evidentes. Además, si, en algún

sistema metafísico, se reconoce algún tipo de actividad, como la «representación» o la «abstracción», es interpretada como algo secundario, subordinado al verdadero conocer, y no auténticamente cognoscitiva.

En la metafísica intuicionista, el ente no solo queda reducido a esencia, sino también a «objeto». Puesto que atribuye al conocer en cuanto tal la exigencia de la dualidad sujeto-objeto, concebida como la de dos entidades enfrentadas. Este esquema dualista se habría mantenido en toda la tradición metafísica, en la que únicamente se ha variado en la asignación de la primacía de uno de los dos polos del conocer[3].

Se ha entendido como una actitud realista la afirmación de la prioridad del objeto sobre el sujeto. Racionalismo y empirismo son las dos opciones de este realismo. La última desembocó en un relativismo y escepticismo metafísico. En cambio, el racionalismo constituyó una metafísica, que estaba edificada sobre un fundamento: la intuición intelectual de los contenidos evidentes de las ideas claras y distintas, postulada para llegar a un saber sobre lo trascendente, que, por ello, queda situado en el ámbito de la objetivación humana y ha perdido así su trascendencia noética.

2. La metafísica intuicionista cartesiana

2.1. Intuición y verdad

Un momento primordial de la metafísica intuicionista es la concepción metafísica del mundo de Descartes. Según la definición cartesiana de la «res extensa», las cosas del mundo externo al yo pensante quedan constituidas ontológicamente por la extensión. Se ha explicado esta doctrina por la valoración preponderante de Descartes de las matemáticas. Sin ne-

[3] Ibíd., 43, p. 199.

garlo, este mismo predominio de lo matemático queda justificado desde la comprensión del conocimiento intelectual como intuición[4].

Para la metafísica cartesiana, entender es la captación de lo que es patente por sí mismo, algo «ante los ojos» de la mente, que está entendiendo: Por considerar que lo visto intelectualmente tiene un ser constante, Descartes pudo considerar como intuidos los objetos matemáticos, pues se presentan con un carácter de estabilidad. A los caracteres de pasividad, inmediatez y presencia, él añade la cuarta de estabilidad. La intuición en la metafísica cartesiana tiene un carácter básico, porque en ella se patentiza el «primer principio de la filosofía», y, por tanto, este se fundamenta en ella. La intuición es el modo auténtico de aprehensión de todo lo verdadero.

Confiesa Descartes que la experiencia del error en muchas afirmaciones consideradas como ciertas[5] le impulsó a la búsqueda de una fundamentación válida de la metafísica y, con ello, de toda la filosofía[6]. La duda, voluntaria y temporal, serviría para examinar a fondo la certeza de todos los contenidos de conciencia[7]. La duda será metódica, porque no la tomará como un fin en sí misma, sino como un instrumento para llegar a un fundamento sólido para la filosofía[8].

La duda, o mejor su método de la duda, aplicado en toda su radicalidad e integridad, le llevó a concluir que la indubitabilidad es lo que debe caracterizar al primer principio de la filosofía[9].

---

[4] Cfr. Ídem, *Sein und Zeit,* o.c., 21, p. 90.

[5] DESCARTES, *Méditations métaphysiques,* en *Oeuvres de Descartes,* edic. de Charles Adamy Paul Tannery, París, L. Cerí, 1897-1910, II vols.; reimp., París, *1.* Vrin, 1957-1958, Med. III, AT VII, p. 36.

[6] Ibíd., Med. I, AT VII, p. 19.

[7] Ídem, *Principia Phiosophiae,* en *Oeuvres de Descartes,* o.c., I. 1, AT VII, p. 2.

[8] Ídem, *Discours de la Méthode,* en *Oeuvres de Descartes,* o.c., III, AT VI, p. 29.

[9] Ídem, *Méditations métaphysiques,* o.c., Med. II, AT VII, p. 25.

Cuando se repara que algo es indudable, se advierte también lo que le da esta propiedad, su claridad y distinción[10]. Lo indudable, primera característica del principio, tiene una segunda: la claridad y la distinción. Puede así afirmarse esta primera tesis: lo indudable es lo claro y distinto[11].

De esta primera regla se sigue que lo que se presenta con claridad y distinción, y, por tanto, como indubitable, es evidente. Además, se infiere que lo evidente es lo verdadero[12]. Lo que es verdaderamente conocido queda definido, por el carácter de evidencia, que implica la indubitabilidad de lo claro y distinto. De ahí que la evidencia engendre la certeza[13].

Se obtiene así una segunda tesis: lo claro y distinto es evidente. De ella, se sigue esta tercera tesis: lo evidente es verdadero. Además, su efecto en el sujeto es la certeza. Se infiere seguidamente esta cuarta tesis: lo evidente es captado por intuición[14].

La intuición es el acto por el que se capta lo evidente y, por tanto, lo verdadero. Puede, por todo ello, concluirse que, para Descartes, solo es verdadero conocimiento el intuitivo o que la intuición constituye al conocimiento en cuanto tal.

Todos los conocimientos conocidos como verdaderos, con su correspondiente certeza, por consiguiente, son intuitivos. La quinta tesis, que se deriva de las dos anteriores, es, por tanto, que toda verdad es solo conocida por intuición.

---

[10] Ídem, *Discours de la Méthode,* o.c., II, AT VI, p. 18.

[11] La claridad supone que se perciben todos los elementos de lo conocido. La distinción consiste en su separación respecto a los demás, que hace imposible su confusión (Ídem, *Principia Philosophiae,* o.c., I, 45, AT VIII, p. 22).

[12] Ídem, *Méditations métaphysiques,* o.c., Md. III, AT VII, p. 3.

[13] Ídem, *Regulae ad directionem ingenii,* en *Oeuvres de Descartes,* o.c., Reg. II, AT X, p. 363.

[14] Ídem, Reg. III, AT X, p. 366.

2.2. La estabilidad

Al afirmar que se conocen por intuición todos los conocimientos verdaderos, Descartes modifica el significado del término «intuición» tal como se había entendido hasta entonces. Este nuevo sentido del término «intuición», de cuya novedad es plenamente consciente[15], lo define de este modo preciso: «Entiendo por "intuición", no la fe fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta forma, con tanta facilidad y distinción, que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos; o bien, lo que viene a ser lo mismo, el concepto que forma la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de la sola luz de la razón»[16].

La intuición no incluye la «fe» de los sentidos, calificada de fluctuante o móvil. Se deja fuera del conocimiento intuitivo a los contenidos sensibles por su mutabilidad. Las facultades sensibles, por tanto, proporcionan un conocimiento no inmediato, no evidente, ni verdadero. La intuición se da solamente en la luz racional. Lo que se entiende en la intuición, que se deriva de la propia luz del entendimiento y que Descartes denomina «concepto», es algo poseído por él mismo y que se le ofrece como dado de un modo inmediato. El entendimiento proporciona la verdad, algo evidente, en un contenido claro y distinto, que excluye toda duda, y siendo, además, el único conocimiento que ofrece algo constante o estable. La sexta tesis sobre el conocimiento sería que la intuición está referida a los objetos estables.

En la perspectiva cartesiana, el mundo de lo visible sensiblemente queda excluido del carácter de lo intuible. Lo contrario sería incoherente con su noción de intuición, que solo

---

[15] Cfr. Ibíd., REG. III, AT X, pp. 368-369.
[16] Ibíd., REG. III, AT X, p. 368.

es de orden intelectual y sobre objetos estables. A las tres características esenciales de la intuición, postuladas por Platón –pasividad, inmediatez y presencia–, Descartes le añade la cuarta de estabilidad.

2.3. Uniformidad de la verdad

La reducción cartesiana de todo verdadero conocimiento a la intuición intelectual queda patentizada en la siguiente enumeración de ejemplos de actos intuitivos, que presenta Descartes inmediatamente después de su definición de intuición: «De esta manera, todo el mundo puede ver por intuición intelectual que él existe, que piensa, que un triángulo está limitado solo por tres líneas, un cuerpo esférico por una única superficie y otros hechos semejantes que son mucho más numerosos de lo que la gran mayoría advierte, a consecuencia del desdén que experimentan en volver su inteligencia hacia cosas tan fáciles»[17].

La certeza del propio acto de pensar y la de la existencia de uno mismo son consideradas por Descartes del mismo orden que la que da la definición de la esencia del triángulo o de la esfera. Tanto el conocimiento de un acto interior como el pensar, el del propio existir y el de una esencia de un objeto matemático serían captados por la intuición, tal como la ha definido. Sin embargo, ya san Agustín había distinguido la certeza que proporciona cualquier conocimiento esencial, de la que se da en una experiencia intelectual existencial, como es la del propio yo[18].

La séptima y última tesis sobre el conocimiento intuitivo cartesiano, que se derivaría del anterior, es, por consiguiente,

[17] Ibíd., REG. III, AT X, pp. 368-369.

[18] Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* en *Obras de San Agustín,* Madrid, BAC 1963, VOL. V, IX, 6, 9, p. 450.

que la verdad es siempre del mismo tipo. Todas las verdades son verdades racionales o esenciales, ya que todas son conocidas por intuición intelectual. Se explica esta afirmación del carácter único de la verdad, porque la evidencia de los objetos matemáticos fue lo que despertó en Descartes su actitud crítica ante los conocimientos dudosos e infundados[19].

La claridad y distinción, que había advertido en los objetos geométricos –verdaderos y captados por intuición intelectual–, la atribuyó a todo conocimiento verdadero e intuitivo. Se convenció, por una parte, de que: «En la búsqueda del camino recto de la verdad, no debe uno ocuparse de ningún tema sobre el cual no pueda tener una certeza tan grande como la de las demostraciones de la aritmética y la geometría»[20].

Por otra, también de que todos los objetos debían ser manejados como si fuesen matemáticos, aun no siéndolo; e incluso que la ordenación de toda la realidad es de idéntica naturaleza que el de los términos en las demostraciones de la matemática[21].

En la comprensión cartesiana de la intuición, reducida a un objeto esencial –caracterizado como algo poseído inmediatamente por la mente y que deriva de su propia luz, sin una referencia previa a otra realidad distinta de ella, empírica o intelectual–, no solo se elimina lo sensible de este verdadero conocimiento, sino que tampoco importa la existencia de las realidades intuidas.

2.4. *Esencialismo*

A pesar de que el primer principio de la filosofía, «pienso, luego existo», aparente tener un carácter existencial,

---

[19] DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii,* o.c., Reg. II, AT X, p. 365.
[20] Ibíd., Reg. II, AT X, p. 366.
[21] Cfr. Ídem, *Discours de la Méthode,* o.c., II, AT VI, p. 19.

en la intuición cartesiana no hay ninguna referencia de las esencias intuidas a la existencia. La indiferencia a la posición existencial en la intuición se revela incluso en su argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios, en cualquiera de sus formulaciones.

Al entender que la idea de Ser infinitamente perfecto contiene la perfección de su existencia, se advierte que se hace con la misma claridad y distinción que las ideas matemáticas, y hasta todavía mayor. A esta relación necesaria entre la esencia y la existencia de Dios le aplica Descartes, en el argumento, la tesis tercera de la intuición, –lo evidente es verdadero–, llamada regla de evidencia. La afirmación de que lo captado con claridad y distinción, o lo que es evidente, y, por tanto, es intuido por la mente, es verdadero le permite concluir que lo significado en la idea Dios es verdadero o existe en la realidad.

La formulación de la regla de la evidencia, con el mismo esquema argumental, se encuentra explicitada en la siguiente versión de la famosa prueba: «Puede afirmarse verdaderamente de una cosa aquello que, con claridad y distinción, concebimos que pertenece a la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de dicha cosa; es así que, tras indagar con cuidado lo que es Dios, concebimos clara y distintamente que la existencia pertenece a su verdadera e inmutable naturaleza; luego podemos afirmar con verdad que existe»[22].

Queda establecido un paralelismo entre la idea de Dios, que se intuye, y su naturaleza, gracias a la regla de evidencia, a la regla que establece que lo intuido en la idea de una cosa se puede afirmar de esta cosa con toda seguridad y certeza. De manera que, si en la idea de Dios se encuentra incluida la perfección de existir, puede afirmarse que la existencia se halla también en su esencia o naturaleza.

Al basarse el argumento en la intuición de esta idea de

[22] Ídem, *Responses aux premières objetions*, en *Oeuvres de Descartes*, o.c., AT VII, pp. 115-116.

Dios como Ser infinito en perfección tiene un presupuesto: el carácter innato de las ideas en el hombre. Las ideas son innatas, en cuanto no proceden de los sentidos, ni son un producto llevado a cabo por el hombre, sino que brotan de la naturaleza del hombre de una manera espontánea e inmediata. Están, por tanto, en ella, en un sentido virtual[23].

Aunque el fundamento de esta prueba ontológica esté en la autosuficiencia de la razón que «produce» la idea de Dios, el punto de partida de la demostración es solamente la mera idea innata de Dios en sí misma, sin tener en cuenta su existencia en la mente. Se considera a la idea en cuanto a su contenido, prescindiendo del hecho de que exista en el entendimiento humano.

La base de la demostración es la idea innata de Dios en su aspecto esencial y no en el existencial. En la captación de la misma, surge la existencia como un contenido esencial de la idea en cuanto tal, omitiéndose toda referencia a la afirmación de su propia existencia. Descartes se mueve en una línea esencial, que es el ámbito donde se sitúa su concepto de intuición, que no remite a la existencia, igual que tampoco se halla ninguna referencia a la misma en las definiciones de triángulo o de la esfera, de las que habla al caracterizarla.

3. Intuición y trascendentalismo kantiano

3.1. Pensar e intuir

El postulado intuicionista ha tenido tal predominio en la metafísica moderna, que incluso se encuentra presente en Kant –que calificó de dogmática–[24], aunque de una manera

[23] Cfr. Ídem, *Responses aux troisièmes objetions*, en *Oeuvres de Descartes*, o.c., AT VII, p. 189.

[24] Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A X.

inexpresada. En su discusión interpretativa del trascendentalismo kantiano, Heidegger advierte, en este sentido, que: «Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición»[25].

En la doctrina kantiana del conocimiento, a diferencia de Descartes, el pensamiento no es intuitivo. Solo el concomiendo sensible es intuitivo, porque su objeto es «dado». El pensamiento no es pasivo, sino que con su actividad espontánea forma los dos conceptos. Su referencia a lo conocido es ya «mediata». Se refiere a las intuiciones sensibles, pero por medio de los conceptos o representaciones que ha formado. Sin embargo, esta concepción no pertenece a la esencia del conocimiento intelectual como tal. A ella le conviene, en cambio, la intuición, que supone la captación inmediata de lo conocido.

No obstante, Kant insiste en la necesidad del pensar para que sea posible el conocimiento, ya que sin él las mismas intuiciones son «ciegas». Al comparar la sensibilidad y el entendimiento, concluye: «Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos y, sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin concepto son ciegas»[26].

Estas afirmaciones, para Heidegger, se refieren al conocimiento humano en razón de su finitud, no al conocimiento en sí mismo o sin limitación. En Kant: «La finitud del conocimiento humano debe buscarse, por ello, primeramente, en la finitud de la intuición que le es peculiar. El que un ser finito necesite pensar "también" no es más que la consecuencia esen-

[25] Ídem, *Kant und das Problem der Metapkysik,* V. Klostermann Fraokfurt 1951 (Trad. G. Ibscher, FCE, México 1954) 4, p. 27.

[26] KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* A 51.

cial de la finitud de su intuición», que es únicamente la sensible. Y solo así se aclara el papel esencialmente subordinado de "todo pensar"»[27].

Esta tesis es un «pensamiento profundo» de la obra kantiana, que no está totalmente expresado en la misma. Sin embargo, hay algunos momentos en los que parece más explícita. Por ejemplo, al referirse al conocimiento divino, afirma Kant que tal conocimiento: «Es intuición, pues todo su conocimiento ha de ser siempre intuición y no pensamiento»[28]. La intuición sería la esencia propia del conocimiento intelectual. Aunque en el hombre se dé una relación entre la intuición y el pensar, lo importante, el «peso verdadero», para Kant, lo tendría la intuición.

3.2. La singularidad

Independientemente del valor que Kant dé a la intuición, su concepción ya no es la misma que la de Descartes. A la intuición, junto con la pasividad, inmediatez y presencia, en Kant, hay que añadir no la nota de estabilidad –que, en Descartes, se desprendía de lo dado, claro y distinto, captado por la mirada del entendimiento–, sino la de la singularidad.

La intuición se da con la referencia directa de lo conocido al cognoscente, que exige siempre su singularidad, por estar inmediatamente presente. En cambio, los contenidos concebidos por el pensamiento ya no son inmediatos ni tampoco singulares, sino universales. «El conocimiento es o bien intuición o bien concepto. La primera se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas»[29].

[27] M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, o.c., 5. 31.
[28] KANT, *Kritik der reinen Vernunfi*, B 71.
[29] KANT, *Kntik der reinen Vernunft*, B 377.

Una consecuencia de esta nueva comprensión kantiana de la intuición es que lo necesario y universal, objeto del entendimiento y las «ideas», formadas por la razón, dejan de pertenecer al conocimiento intuitivo. El intuicionismo de Kant destruiría, por tanto, el intuicionismo del racionalismo. Además, desde el nuevo concepto de intuición kantiana, serían explicables su fenomenismo, en el orden del conocimiento posible del hombre, y el agnosticismo en el orden del conocimiento, que permita trascender lo dado en la sensibilidad.

La afirmación de Heidegger de que la metafísica occidental ha estado determinada por la intuición alcanza no solo a Kant, sino también a Hegel. Después de indicar que el fundamento de la metafísica occidental ha sido la tesis de que es la intuición la que capta la verdad más profunda y auténtica, afirma Heidegger: «En ella tiene su motivo la dialéctica hegeliana, y solo sobre la base de ella es esta posible»[30].

Aunque para Hegel la verdad no se consigue de una manera inmediata o con una intuición, sino por el «concepto», que es movimiento, cuyo motor es la mediación, individual e histórica –que, por medio de la negatividad, se consigue una nueva unidad o síntesis–, finalmente se logra lo absoluto. Con el saber absoluto, se habría llegado al final del «pensamiento», porque se poseería un saber identificado con el mismo absoluto, que sería, por tanto, como una iluminación interior del mismo o la plena autoconciencia intelectual[31].

---

[30] M. HEIDEGGER, *Sein un Zeit*, o.c., 36, p. 169.

[31] Cfr. HEGEL, *Wtssenschaft der Logik* (trad. *Ciencia de la Lógica*, Ed. Hachette-Solar, Buenos Aires 1968 p. 60).

4. El idealismo y la metafísica realista

4.1. El camino de la ciencia

En cualquier caso, Kant superó el postulado intuicionista –sobre el que la modernidad basaba la posibilidad de la metafísica–, con su «revolución copernicana». Advertía que la lógica, las matemáticas y la Física han entrado en el «camino seguro de la ciencia»[32]. En cambio: «La metafísica, aislado conocimiento especulativo de la razón, que nada toma de las enseñanzas de la experiencia y que solo se sirve de simples conceptos (no como las matemáticas mediante la aplicación de los conceptos a la intuición), donde, pues, la razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar en el seguro camino de una ciencia; esta, que es, de las ciencias, la más antigua y de tal naturaleza que, aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir»[33].

Confirma el hecho de que, a diferencia de las otras ciencias, la metafísica no ha encontrado el camino seguro de la ciencia –que permite avanzar en la consecución de conocimientos verdaderos, conservarlos y continuar construyendo sobre ellos[34]–, el que todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre el modo de iniciar y continuar el camino.

Este hecho patente lleva a las siguientes preguntas: «¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué la naturaleza incita a nuestra razón, con esos incansables esfuerzos, hacia ese camino, como si ese fuera su más principal negocio? Todavía, ¡cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón; ella, que no solo nos abandona en el asunto

[32] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Prefacio a la segunda edición, B VII.
[33] Ibíd., B XIV.
[34] Cfr. Ibíd., B VII.

que más nuestro afán de saber excita, sino que, alimentándonos de ilusiones, al fin nos engaña! ¿Será tal vez que hasta ahora ha carecido de dicho camino? Pero entonces, ¿qué indicio tenemos para esperar que las nuevas investigaciones nos harán más dichosos que los que nos han precedido?»[35].

Para responder a todas estas cuestiones, puede examinarse qué es lo que han hecho las ciencias que han entrado ya en el camino científico. Se advierte entonces que lo descubrieron cuando realizaron un cambio radical en su metodología. «Con el ejemplo de las matemáticas y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha, podíamos creer que el hecho es muy importante y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al menos en tanto en cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la metafísica existe».

4.2. La revolución copernicana

La revolución en metafísica se puede realizar en su supuesto: el carácter intuitivo del conocer. En lugar de la pasividad intelectiva, primera característica de la intuición, se podría afirmar que el cognoscente sea activo, sea formador de los mismos contenidos entendidos.

La tesis de que todo acto de conocimiento para conocer forma su objeto se presenta como una hipótesis, que puede denominarse «revolución copernicana», porque: «Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, sí admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del contemplador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el

[35] Ibíd., B XV.

que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Puédese hacer con metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la intuición de los objetos. Si la intuición debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo a priori; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intelectiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad»[36].

Esta hipótesis sobre el conocimiento, sobre lo que es el conocer, cuya validez demuestra todo el contenido de la *Crítica de la razón pura*, es útil para el problema de la posibilidad de la metafísica, porque: «Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento a priori y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base a priori de la naturaleza, entendida esta como el conjunto de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora»[37].

Con el descubrimiento de que la espontaneidad activa del sujeto explica la necesidad y universalidad del juicio objetivo, se llega a una conclusión insólita. «De la deducción de nuestra capacidad de conocer a priori en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia»[38].

---

[36] Ibíd., B XVI-XVII.
[37] Ibíd., B XVIII-XIX.
[38] Ibíd., B XIX-XX.

La conclusión de que no se pueden sobrepasar los límites de lo que se muestra a la conciencia humana, que le parece a Kant que viene exigida por el descubrimiento de la actividad formadora del entendimiento –que explica, a su vez, la posibilidad que alcance objetos necesarios y universales–, afecta desfavorablemente a la segunda parte de la metafísica, tal como se divide en la metafísica racionalista o «dogmática»[39].

4.3. El fenomenismo

Si la «revolución copernicana» hace imposible la segunda parte de la metafísica, que se ocupa del conocimiento de lo suprasensible, y que, por tanto, intenta realizar su fin principal, por el motivo que indica Kant, afecta también como «resultado extraño» a la ontología, o primera parte de la metafísica. Esta parte, la única que queda como posible, ya no se ocupa de objetos. Queda delimitada a ser solamente un sistema de todos los conceptos y principios a priori constitutivos del objeto fenoménico y, por tanto, constitutivos de la posibilidad del objeto de experiencia.

El rechazo de la intuición, o pasividad del conocimiento intelectual, y su sustitución por la actividad o espontaneidad del sujeto cognoscente, que hace que lo conocido a priori de las cosas con su carácter de necesidad y universalidad sea puesto por el sujeto, porque este es formador y regulador del objeto, lleva a una limitación de la metafísica. Queda reducida a ontología, concebida como la misma *Crítica de la razón pura.* El descubrimiento de Kant no funda un conocimiento por el que se alcancen las cosas en sí mismas, un conocimiento objetivo. Queda fuera del ámbito de la razón humana no solo lo suprasensible, sino también lo que se conoce empíricamente. Para poder mantener estos resultados extraños –la negación

[39] Ibíd., Prefacio a la primera edición, A IX.

de la capacidad ontológica y trascendente de la razón humana– que hacen que el conocimiento intelectual solo conozca la fenomenicidad de los contenidos objetivos, Kant tiene que afirmar que se da una cosa en sí, «fuera» o más allá de los contenidos posibles inmanentes. Sin embargo, en esta afirmación del «noúmeno» está la dificultad, que el idealismo alemán encontró en el idealismo trascendental.

Por un lado, si el sujeto es el formador y regulador del objeto, no puede saber nada acerca de una cosa en sí enfrentada dualísticamente al mismo. Por otro, dado que se pretende un saber absoluto sobre la constitución y los límites del conocimiento, se sobrepasa ya el agnosticismo sobre el absoluto. Parece, por consiguiente, que el carácter trascendental del sujeto implique el carácter absoluto del sujeto en cuanto tal, lo que fue defendido por el idealismo posterior.

5. Autoconciencia y ser

5.1. El realismo

Podría decirse también que de la revolución copernicana, que establece la espontaneidad del pensamiento, no se llega necesariamente a la conclusión kantiana del fenomenismo respecto del objeto inmanente y el agnosticismo con respecto a las ideas trascendentes a la experiencia. Se puede llegar a una conclusión opuesta. La actividad del conocimiento puede reproducir la realidad, llegar al interior inteligible de las cosas y desde lo más inmanente acceder a lo trascendente. El entendimiento también sería formador del objeto, pero con ello no habría que afirmar el idealismo, sino el realismo.

Desde esta segunda posibilidad, se advierte que la que adoptó Kant, sin tener en cuenta ninguna otra, fue porque, sin ser consciente de ello, se interpuso, en su «revolución», el postulado intuicionista, que, por otra parte, no admitía y

criticaba. Al negar el conocimiento del noúmeno, argumentaba que para poder darse tal conocimiento tenía que estar presente, darse a sí mismo al sujeto, y no era posible, porque el sujeto no es pasivo. Consideraba, por tanto, con un esquema intuicionista, visual o casi ocular, junto con el dualístico, que le sigue, un posible conocimiento de lo trascendente, del objeto de la metafísica, de lo que está «más acá y más allá».

Kant no examinó, en el análisis trascendental del sujeto, que le revelaba que compete a este el ser constituyente y regulador del objeto, la posibilidad de que esta misma actividad podría ser manifestadora de la realidad. La actividad formativa del entendimiento podría exigir, con ello, el realismo o que se alcance la realidad misma. De este modo, podría decirse que el postulado intuicionista se interpuso al final de la «revolución copernicana» impidiendo que se llevara totalmente a término, por no rechazar completamente el intuicionismo.

Santo Tomás tampoco afirmó que el conocimiento intuitivo sea el que posibilite la metafísica. Igualmente concibió al entendimiento como activo, pero ello le permitió concluir en una posición de realismo metafísico. Entendió por realismo, por una parte, la afirmación objetiva y absoluta de la realidad, es decir, que la realidad existe. La misma realidad del pensamiento implicaría que fuera impensable la tesis de que solo se conozcan sus contenidos subjetivos. Por otra, que el conocimiento se refiera a la realidad, a algo que existe en sí mismo, con anterioridad a ser conocido.

5.2. Actividad intelectiva

Para el Aquinate, el lugar de la intuición lo ocupa el pensamiento. El entendimiento es doblemente activo, por la abstracción de la esencia inteligible desindividualizada de las imágenes sensibles, que proporcionan los sentidos; y por pro-

ducir el concepto, que es en lo que consiste esencialmente entender, que no es así «ver», sino «concebir».

El entendimiento del hombre es únicamente potencia intelectual. Para actualizarse necesita de lo inteligible en acto. Como no posee ningún inteligible, la única manera de obtenerlo es de lo sensible, pero en él solo está en potencia. Lo inteligible en potencia, que se encuentra en las imágenes sensibles conseguidas por el conocimiento sensible de las cosas materiales y singulares, es actualizado por una virtud del mismo entendimiento, el denominado entendimiento agente, que a diferencia del entendimiento en cuanto cognoscente, el entendimiento posible, es acto.

La actualización del entendimiento posible se realiza por lo inteligible actualizado por el mismo entendimiento agente, que lo ha desmaterializado o abstraído, y, con ello, haciéndolo universal, porque la materia no solo es ininteligible, sino también principio de individuación.

La última actualización consiste en convertirse en algo «uno» el intelectual y lo inteligible, el sujeto inteligente y el objeto entendido. De manera que, por una parte: «lo inteligible en acto es el entendimiento en acto»[40].

En el entendimiento en acto, por esta estricta unidad, no se puede distinguir entre el inteligente y lo entendido, sujeto y objeto. Tal distinción clásica de sujeto y objeto solo se da en cuanto uno y otro existen en potencia. El sujeto es el entendimiento posible, en cuanto está en potencia para ser intelectual, y el objeto es lo inteligible en potencia en el ente sensible, que requiere ser iluminado o abstraído de la materia sensible. También, por esta unidad: «El inteligente y lo entendido, en la medida que de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es entender»[41].

---

[40] SANTO TOMÁS, *Suma contra los gentiles*, c. 51.
[41] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*, q. 8, a. 6, in c.

Por todo ello, por otra parte: «La cosa entendida se comporta como algo constituido y formado por la operación del entender»[42]. No se da, por consiguiente, una acción de algo cognoscible en acto sobre el entendimiento. El concepto no «actúa» sobre el entendimiento. Por el contrario, es el resultado de un acto de la facultad intelectual, que consiste en entender o concebirlo. De manera que el entender, o entendimiento en acto, constituye una palabra o verbo mental, un decir interno del entendimiento, que es el concepto, por el cual se expresa o manifiesta la realidad. «Todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectiva y procede de su conocimiento»[43].

5.3. Entender y ser

El entendimiento humano puede considerarse de una doble manera: como facultad del alma humana, una cualidad que existe en ella, y como entendimiento o en su relación con lo entendido. En esta última dimensión, el entendimiento no solo es él mismo, sino también todo lo que conoce. En este sentido, el conocer pertenece al orden del ser. Al igual que el acto de ser es un constitutivo del ente, el acto de entender constituye lo entendido, lo concebido o concepto.

Afirma, por ello, santo Tomás que: «El entender es al entendimiento como el ser es a la esencia»[44]. El entender en sí mismo no es un ente, substancial o accidental, es ser. Lo inteligible en acto, los caracteres inteligibles abstraídos de la realidad, que se une al entendimiento, es la esencia. Lo entendido está así constituido por la esencia inteligible y el acto de enten-

[42] Ídem, *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales,* q. un., a. 9, ad 6.
[43] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 27, a. 1, in c.
[44] Ídem, *Suma contra los gentiles,* I, c. 45.

der, que como todo ser hace existir y entifica a la esencia. Es un ente entendido. Se corresponde con el ente de la realidad, compuesto de ser y esencia. El ente entendido y el ente real coinciden, aunque en distintos grados, según la profundidad del acto de entender, en su esencia. La conclusión de que el entender es ser justifica así el realismo gnoseológico, la correspondencia entre el entendimiento y la realidad.

La tesis metafísica que conocer es ser y lo conocido es ente permite comprender el sentido profundo de la afirmación aristotélica según la cual: «el alma es de algún modo todas las cosas que son»[45]. El alma de algún modo, es decir, en cuanto su propio ser, puede decirse que es el ser de todo lo conocido. Si su mismo ser constituye como acto la esencia de lo conocido, se sigue que el alma está abierta a toda la realidad. El espíritu humano es apertura y lo es a toda la realidad, incluida la que está «más acá y más allá».

La identificación tomista entre ser y conocer tiene especial importancia, porque, por una parte, fundamenta el realismo gnoseológico, que hace posible la metafísica y, por otra, porque desde ella se puede hallar su fundamento o punto de partida.

5.4. Mente, noticia y amor

Para resolver el problema de la fundamentación de la metafísica y al mismo tiempo determinar los posibles límites reales de la apertura intelectiva del hombre, santo Tomás acude a la metafísica trinitaria del espíritu de san Agustín. Tal recurso muchas veces ha pasado desapercibido, No es extraño, porque son muchas las doctrinas agustinianas, que pertenecen de un modo muy central a la metafísica de santo Tomás. Sus contenidos platónicos, utilizados de un modo original por san Agustín, los acopla con la filosofía aristotélica.

[45] ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, II, c. 8, 431b 2.

En su exposición de la doctrina del hombre como imagen de Dios, concluye san Agustín, sosteniendo que el ser humano: «Es, pues, cierta imagen de la Trinidad, la mente, su noticia –hijo y verbo de sí misma–, y, en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una sola substancia. Ni es menor la prole cuanto la mente se conoce tal como es, ni menor el amor si se ama cuanto se conoce y es»[46].

Para san Agustín, la esencia del espíritu es tridimensional, por incluir: la mente, o su mismo ser, la noticia, o el conocimiento que tiene la mente de sí misma, y el amor, con que se ama a sí misma en su ser y en su conocimiento. La noticia que la mente tiene de sí misma, y el amor por el que la mente se ama a sí misma y a su noticia, constituyen una unidad o identidad sustancial. En cuanto tales son relaciones, pero que se dan en una unidad sustancial.

Además, si estas tres dimensiones son perfectas, entonces son iguales. Si la noticia que la mente tiene de sí misma es perfecta, si alcanza a la mente totalmente, entonces es igual a ella. Si el amor es perfecto, es igual a la mente y a su noticia. Todo ello sucede en Dios. En cambio, no ocurre así en la mente humana. Con su noticia no alcanza la esencia de su mente, solo su existencia; y se ama como algo inferior o como algo superior.

También para santo Tomás, el hombre es imagen de Dios por su espíritu, que se manifiesta en sus dimensiones de mente, noticia y amor. La mente, tal como se afirma en la metafísica del espíritu de san Agustín, es el mismo ser espiritual, inmaterial, subsistente, inteligible a sí mismo e intelectual; la noticia o conocimiento es el conocimiento que tiene el alma de sí misma; y el amor es el que se tiene a sí misma. Por las tres, es imagen de la Trinidad.

[46] San Agustín, *Sobre la Trinidad*, IX, 12, 18.

5.5. La memoria de sí

Siguiendo también a san Agustín, afirma santo Tomás que hay una imagen de la Trinidad más manifiesta en el espíritu humano gracias a sus tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad[47]. El espíritu humano tiene noticia existencial de sí de una manera inmediata. Siempre tiene noticia de sí mismo, ya que constantemente está presente a sí mismo por sí mismo.

Precisa el Aquinate que también para san Agustín, tal como había escrito: «la mente siempre se recuerda, siempre se conoce y ama a sí misma»[48]. Ello no significa que: «en el alma se da el conocimiento y amor actual de sí»[49]. Nota que el mismo san Agustín añade: «aunque no siempre crea que es diferente de todas aquellas cosas que no son lo que es ella»[50].

No siempre está el espíritu humano en presencia de sí mismo con la misma plenitud. «Su mirada es algo que pertenece a su misma naturaleza y, cuando piensa en sí misma, vuelve a su presencia, no mediante un movimiento espacial, sino por una conversión inmaterial. Mas, cuando no se piensa, ciertamente no está ante su vista ni informa su mirada; no obstante, se conoce como si ella fuera para sí su memoria»[51].

A esta presencialidad no pensada, pero conocida, de modo parecido a los conocimientos que tenemos en nuestra memoria que no siempre pensamos en ellos, aunque los conocemos, la denomina, por ello, memoria. No tiene idéntico sentido a la facultad del recuerdo, pues esta memoria no ha requerido un aprendizaje. Ni tampoco es la mera capacidad para retener lo ya conocido, independientemente de como se haya obtenido, sino que es el espíritu mismo constituido por la unidad de sus tres dimensiones: mente, noticia y amor.

---

47 Cfr. Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 93, a. 7, in c.

48 San Agustín, *Sobre la Trinidad,* XIV, 7, 9.

49 Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 93, a. 7, ad 4.

50 San Agustín, *Sobre la Trinidad,* XIV, 7, 9.

51 Ibíd., XIV, 6, 8.

Además, por ser memoria de sí, el alma espiritual guarda la permanencia de su ser, que es así algo presente siempre. En cambio, la memoria como recuerdo trae a la atención de la mente algo que también estaba oculto, pero que es temporalmente pretérito. El alma tiene, por tanto, una presencialidad entitativa, que, por su misma memoria, puede hacerse consciente.

El alma «se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial»[52]. La memoria o el conocimiento habitual fáctico y existencial de sí mismo, la unidad originaria de mente, noticia y amor, es la que permite el despliegue de la actividad inmanente del alma, la trinidad: memoria, inteligencia y voluntad. De la memoria nace la inteligencia, y de ella, por medio de la inteligencia, emana la voluntad.

5.6. La percepción habitual del existir

Explica santo Tomás, al asumir íntegramente esta doctrina del espíritu de san Agustín, que: «La memoria, según san Agustín, no es otra cosa que la retención habitual del conocimiento y del amor [...]. Por lo dicho se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente»[53].

La distinción agustiniana entre autoconocimiento y autoconciencia de sí queda de este modo precisada con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, que no fue utilizada por san Agustín. La memoria se define como un conocimiento habitual y el pensamiento de sí, como actual. Nota santo Tomás que el conocimiento habitual de la propia existencia, o memoria existencial, no es idéntico al de los hábitos cognoscitivos del entendimiento.

---

[52] Ibíd., IX, 3, 3.

[53] Santo Tomás, *Suma Teológica,* I, q. 93, a. 7, ad 3, 4.

Los conceptos: «Están allí de un modo intermedio entre la potencia y el acto, o sea, en hábito, y entonces el hombre puede entender cuando quiera»[54]. En cambio, el conocimiento existencial del propio ser no proporciona ningún concepto del propio yo, únicamente una percepción o experiencia individual y no esencial del alma. No obstante, tiene una cierta semejanza con ellos, en cuanto también en el cognoscente hay lo necesario para su actualización. El alma, por su misma presencia, tiene una disposición para conocerse conscientemente en su existir.

La memoria de sí le permitía a san Agustín demostrar la existencia y la naturaleza del alma de dos maneras. Escribía: «Todo hombre, atento a lo que en su interior experimenta, expresa de una manera su mente al hablar y de otra muy diferente define lo que es la mente, sirviéndose de un conocimiento general o específico. Y así, cuando uno me habla de su propia mente y me dice que comprende o no comprende esto o aquello, o que quiere o no quiere esto o lo otro, le creo, mas, cuando de una manera general o específica dice la verdad acerca de la mente humana, reconozco y apruebo»[55].

Santo Tomás diferencia estos dos conocimientos de sí tanto por el procedimiento –uno indirecto, el otro directo–, por su contenido –la esencia y el ser, respectivamente– y por su grado de certeza –relativa en el primero y absoluta en el segundo[56].

Uno es un conocimiento indirecto, porque se obtiene por una investigación racional, que parte de la naturaleza de los objetos entendidos para conocer la naturaleza de sus actos, a partir de estos la de las facultades, y desde ellas la sustancia del alma. El otro es inmediato, porque es un conocimiento por la percepción intelectual de la existencia de la propia

[54] Ídem, *Cuestión disputada sobre el alma*, a. 15, ad 17.
[55] San Agustín, IX, 6, 9.
[56] Cfr. Santo Tomás, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 10, a. 8, in c.

alma. En el alma humana, con anterioridad a la recepción de las formas sensibles, a la abstracción de las imágenes sensibles y al acto de intelección, hay una disposición permanente para conocerse a sí misma conscientemente, que es como un hábito intelectual, un conocimiento habitual existencial.

Para santo Tomás, el entender en el hombre no está rebajado hasta la pura potencia inteligible e intelectual, sino que está participado, según un modo humano, que es el del conocimiento habitual de sí mismo, por el que capta la existencia de su propio ser. «Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí misma, pero su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes. Así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe»[57].

5.7. Intelectualidad, inteligibilidad e inmaterialidad

La autoconciencia, la conciencia de sí tiene un papel fundamental en la intelección. La autopresencia intelectiva, aunque sea mínima, como en el alma humana, es necesaria para explicar la intelectualidad propia del entendimiento humano, potencia intelectual, o capacidad receptiva respecto a los inteligibles, que han tenido que ser abstraídos de las imágenes. Si no se tiene conciencia de sí, no se puede asimilar de un modo consciente y objetivo ninguna esencia.

La comprensión del conocimiento en santo Tomás no es intuitiva o pasiva, sino que el entendimiento en acto constituye un concepto, y en este decir interno, que es una palabra expresada, se entiende la realidad. Entender es la constitución

[57] Ibíd., q. 10, a. 8, ad 1.

del concepto, o palabra mental. Con este decir se expresa la realidad, lo que las cosas son. «Tal concepción, o palabra mental [...], nace de algo y representa algo otro. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida»[58].

La locución intelectiva implica la interioridad de lo entendido, y esta, a su vez, la presencia íntima del alma en su ser, que es así anterior y originante de la intelección. La locución intelectual está inseparablemente unida a la autoconciencia, o el conocimiento habitual del alma, que proporciona la percepción intelectual de su existencia.

También la autoconciencia posibilita la intelección en cuanto que es la raíz del entendimiento agente. «La mente misma es inteligible en acto, y según esto le compete el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto»[59].

La mente humana es inteligible en acto no por su intrínseca inteligibilidad, sino en cuanto es inteligible en hábito, y por esta actualidad el entendimiento puede ser activo con su entendimiento agente. Puede decirse que lo más fundamental de la metafísica del conocimiento de santo Tomás no es la intencionalidad, aunque sea perfectiva del sujeto por remediar su finitud entitativa, sino la autopresencia en el acto de entender. De manera que la actual intelectualidad y la actual inteligibilidad propia se identifican formalmente.

Para santo Tomás, la intelectualidad y la inteligibilidad, que le acompaña y fundamenta, posibles ambas por su inmaterialidad, se identifican. Entender, autoconciencia e inmaterialidad coinciden. El alma humana, por su estructura sensitivo racional, no se le puede atribuir una más perfecta intelectualidad que una posible por la capacidad receptiva de la mente respecto de los inteligibles, que ha abstraído de las imágenes sensibles, y una cierta inteligibilidad, consistente en un conoci-

[58] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la Potencia*, q. 8, a. 1, in c.
[59] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 10, a. 6, in c.

miento habitual de sí mismo, por el que tiene experiencia existencial de sí. Posee, por tanto, una intelectualidad potencial, que al actualizarse manifiesta la realidad en su esencialidad, y una inteligibilidad habitual, que le proporciona una percepción intelectiva de su ser y que le permite, gracias a esta última, un entendimiento agente activo iluminado e iluminativo.

6. Fundamentación existencial

6.1. Verdades subjetivas, racionales y objetivas

Al redescubrir la autoconciencia existencial, Descartes se percató de que era el fundamento de la metafísica, por la certeza absoluta que proporciona su verdad, en la que ya no es posible la duda. Confiesa que, después de aplicar su método de la duda metódica, descubrió la verdad indudable: «pienso, luego soy»[60]. La fórmula «cogito, ergo sum», verdad absolutamente cierta, expresaría el primer principio o fundamento de la metafísica, en el sentido de punto de apoyo o cimiento. No es una proposición de la cual dimanen todas las demás, sino la base sobre la que apoyarlas todas.

El cogito, por expresar la conciencia simultánea del hecho de pensar y del hecho de existir, es una verdad, que puede denominarse subjetiva. La distinción de san Agustín y más explícitamente la de santo Tomás, entre un doble conocimiento («duplex cognitio»[61]) del propio yo, el esencial, que proporciona un concepto, y el existencial, que no es conceptual, sino intelectual perceptivo –parecido a la intuición, por su pasividad, inmediatez, presencia de lo conocido pero sin una idea o concepto–, permite distinguir entre dos clases de verdades.

[60] DESCARTES, *Discours de la Méthode,* en *Oeuvres de Descartes,* edic. de Charles Adam y Paul Tae, Paris, L. Cerf, 1897-1910, 11 vols., reimpt. París, 1. vdn. 1957-1958, IV, AT VI, p. 32.

[61] SANTO TOMÁS, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 10, a. 8, in c.

Toda verdad podría pertenecer a la especie de las verdades racionales o a la de las verdades subjetivas.

Estas últimas incluyen todas lo que se experimenta en la conciencia. Son, por ello, verdades subjetivas, que se refieren a la presencia inmediata de los hechos que se experimentan en la propia interioridad. Son verdades que no ponen en contacto con la realidad. Su función es simplemente señalar o presentar hechos interiores. No tienen, por tanto, valor para los hechos externos, pero proporcionan una total certeza de la presencia de los actos interiores. La sensación de frío es verdadera, aunque no haya una causa externa para experimentarlo. Las verdades subjetivas son infalibles. Nunca hay la posibilidad de error. Son totalmente seguras. Las verdades subjetivas dicen que lo que se experimenta se experimenta. Aunque no tengan valor para conocer lo externo al sujeto, son el fundamento de las otras verdades, en cuanto que son el punto de partida de todos los conocimientos. Sin conciencia, sin sujeto que conozca, no hay ningún tipo de conocimiento.

Las primeras, las verdades racionales, son las propias de los conceptos, que significan las esencias abstractas y universales, y cuyos contenidos son necesarios. Universalidad y necesidad son las características que acompañan siempre a los objetos de las verdades racionales. Son verdades, que expresan una relación, que se da en forma de juicio. A diferencia de las verdades de conciencia o subjetivas, se pueden expresar por el lenguaje, cuya función es la de manifestar las relaciones que establece la actividad intelectiva. En realidad, cuando se dicen las verdades subjetivas con el lenguaje, no se expresan adecuadamente, porque se introducen ya relaciones lógicas, que no están en la conciencia pura.

Las verdades racionales, posibilitadas por las verdades subjetivas, están acompañadas de una tercera especie de verdades, que se podrían denominar verdades objetivas, en cuanto que expresan la realidad, que está fuera de la mente. Las verdades racionales se encuentran en el orden ideal. Están referi-

das a las meras ideas o conceptos, sin pronunciarse, en cuanto tales, sobre su verdad en cuanto se adecuan a la realidad. El fundamento de esta objetividad no está en la misma idealidad, sino en la tendencia del espíritu a la afirmación absoluta del ente. Esta inclinación se traduce por un impulso a creer que lo que es verdad ideal o racional es también verdad objetiva[62].

6.2. El primer principio

El principio fundamental de la conciencia, «yo pienso, luego existo», es, según esta división, una verdad subjetiva. Al adoptarlo, Descartes no hace más que consignar un hecho atestiguado por la conciencia.

No puede presentar el principio como un raciocinio, concretamente como un entinema –o silogismo abreviado, en el que se deja de expresarse la premisa mayor– tal como lo parece por su forma. Si lo fuese, supondría este silogismo: «todo lo que piensa existe; yo pienso, luego yo existo». Se presupondría, por tanto, la verdad de la premisa mayor y no podría ser el primero.

Con su formulación, Descartes presentaba el principio como la designación de un hecho, el hecho del propio pensamiento, que se ofrece como el primero en la conciencia. Cuando añadía la conciencia de otro hecho, el de su existencia, no los relacionaba como una deducción, como una inferencia. Constataba dos hechos simultáneos, pero sucesivos para la conciencia, porque uno está comprendido en otro y, por ello, este último lo expresa. La propia existencia es un hecho que está incluido en el hecho del pensamiento, cuya conciencia es anterior a la de la existencia.

El término «luego» no es una conjunción consecutiva. El «yo existo» no es una consecuencia de la oración principal

[62] Cfr. J. BALMES, *Filosofía fundamental,* en *Obras completas,* BAC, Madrid 1948, v. II, Lib. I, c. 32.

«yo pienso», tal como lo sería en un silogismo. «Luego» no tiene en la fórmula cartesiana un sentido consecutivo, sino sucesivo o temporal. Es un adverbio, que equivale a «después» o «a continuación».

En lenguaje cartesiano, el primer principio es la expresión de la intuición de la idea de existencia en la idea del pensamiento, conocidas ambas por intuición. El punto de partida, en sentido estricto, está en el pensamiento. Al decir «yo pienso», lo primero conocido no es el «yo», sino el «pensamiento». El «yo» y su existencia se encuentran presentes en la primera intuición del «pensamiento». El «yo» y su ser se revelan en sus actos, que son los del pensamiento.

El principio es la expresión de una verdad de conciencia. Sin embargo, al no distinguir explícitamente entre las tres clases de verdades, Descartes no se limitó a exponer una verdad subjetiva, la conciencia del propio pensamiento y de la existencia que le acompaña, y que ciertamente es un fundamento o punto de apoyo de todos los conocimientos. Parece que, sin que lo advirtiera, en su afán de encontrar un único principio para fundamentar la metafísica, no consideró que el «cogito», primera verdad subjetiva, requiere, para ello, también el principio de no contradicción, la primera verdad racional, y que, en su dimensión de referencia a la realidad, es la primera verdad objetiva.

Al examinar las relaciones entre el pensamiento y la existencia, pasaba del orden subjetivo a los otros dos. Refiriéndose a su reflexión sobre el primer principio, escribe: «Y habiéndome percatado de que nada hay en "pienso, luego soy" que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgaba que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy claras y distintivamente son todas verdaderas»[63].

[63] DESCARTES, *Discours de la Méthode,* o.c., AT VI, p. 33.

Descartes no se limita a constatar lo que, en su lenguaje, es una intuición de la conciencia, una verdad concreta, singular y contingente, sino que acude a una verdad racional, «para pensar es necesario ser», verdad abstracta, universal y necesaria. También enriquece al «cogito» con una verdad objetiva, con lo que se llama la «regla de evidencia», que las ideas claras y distintas, o, lo que es lo mismo, lo evidente, es verdadero, se corresponde con la realidad. Con este principio, que legitima las ideas, se pasaba del orden racional o ideal al orden de la objetividad o realidad.

En la captación de la propia existencia, que Descartes considera también como una intuición, cree que aparece también la intuición de la relación necesaria entre el pensar y el existir en general. En la intuición cartesiana del «cogito», por tanto, se despliega un doble orden, el fáctico y el necesario, expresado en dos clases de verdades, una subjetiva, la de la autoconciencia, y otra racional, la necesidad entre el pensar y el ser, conocida de dos maneras irreductibles de conocimiento intelectual: la percepción existencial y el conocimiento esencial. Sin embargo, Descartes no distingue ni entre la naturaleza de estas verdades ni entre las dos clases de conocimiento, que quedan identificados con el término «intuición».

6.3. Triplicidad de principios

Puesta la inmediatez de la conciencia existencial en el mismo nivel que las aprehensiones conceptuales, Descartes consigue extraer de la certeza existencial una verdad necesaria, que hace coincidir con ella. Puede así encontrar en el «cogito» un principio de necesidad y erigirlo en criterio de objetividad[64]. En realidad, esta identificación de los dos modos de conocimiento intelectivo, y de las correspondientes verdades

[64] Cfr. J. Balmes, *Filosofía fundamental*, o.c., I, c. 19, n. 180.

que le siguen, tienen su origen en la reducción de todo conocimiento a intuición intelectual.

Es comprensible la identificación cartesiana de las tres primeras verdades, irreductibles pero conexionadas entre sí, en el cogito. Es preciso no confundir la estructuración lógica y gramatical «yo pienso» con lo que quiere señalar un hecho simplicísimo de la propia conciencia. La estructura es compleja y utiliza contenidos conceptuales, obtenidos por el pensamiento conceptual, o intuitivo, en terminología cartesiana, y expresados como verdades racionales. Lo que manifiesta el lenguaje y la referencia objetiva no se corresponden. El lenguaje existe para expresar las verdades racionales y objetivas, y, como no se posee otro, se utiliza el mismo para referir las impresiones de la conciencia pura, las verdades subjetivas. No es difícil, por ello, introducir abusivamente en los hechos de conciencia lo que solo incluye el lenguaje, que como prestado se ha utilizado para referirse a ellos.

En cambio, en la explicación de la autoconciencia de santo Tomás, sin la aplicación del postulado intuicionista, queda diferenciada la verdad que proporciona la certeza existencial –que se obtiene en una especial y única percepción intelectual, sin contenido esencial–, de la verdad racional del otro primer principio, el de no contradicción.

Puede decirse que la autoconciencia es igualmente un principio fundamental como el primer principio de no contradicción, en sus dos vertientes racional y objetiva[65]. Incluso, de modo parecido al cogito cartesiano, también la autoconciencia tomista se actualiza al estar el entendimiento en acto de entender. Explícitamente afirma el Aquinate de este conocimiento que: «Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo percibe que existe»[66].

[65] La metafísica tendría, por consiguiente, tres primeros principios: la autoconciencia, el principio de no contradicción y la afirmación absoluta de la realidad.

[66] SANTO TOMÁS, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 10, a. 12, ad 7.

El alma humana no tiene siempre conciencia actual de su propio ser, sino solamente en cuanto está pensando. No se experimenta siempre en su existir, porque tampoco existe siempre en acto de entender. Por su misma esencia necesita que su entendimiento sea informado con la recepción de las formas a través de su sensibilidad, y así ejercer la intelección de una manera actual. Por ello, se podrá experimentar por este acto y estar presente a sí misma.

Algo parecido se encuentra en san Agustín. Al establecer los dos niveles de presencia del alma a sí misma –como noticia conocida, o «memoria de sí», y noticia pensada, o presencia consciente[67]–, determina cómo se pasa de uno a otro, o cómo la mente se eleva del nivel de presencia del alma a sí implícita al de explícita. Afirma que la autoconciencia es plena y, por tanto, que la mente está propiamente en presencia de sí misma, por el poder que tiene el mismo pensar: «Tal es, sin embargo, la fuerza del pensamiento, que ni la mente está en cierto modo en presencia de sí misma, sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la mente, sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente puede estar en su misma presencia si no es pensándose»[68]. El conocimiento existencial del alma, plenamente manifiesto, no se da, por consiguiente, sin el conocimiento esencial de ella o de otra realidad.

Al tomarse la mente como objeto de su conocimiento, buscando conocer su naturaleza, entonces su presencia de sí se le hace consciente, aunque solo en el orden de la existencia. Sin embargo, con ello se conoce algo de la esencia del alma. De manera que puede decirse que el alma es la sustancia que se conoce a sí misma como existente. La esencia del alma es su autoconocimiento existencial.

[67] SAN AGUSTÍN, *Sobre la Trinidad,* XV, 15, 25.
[68] Ibíd., XVI, 6, 8.

6.4. El ser del espíritu

El conocimiento intelectual por el que cada uno percibe que existe al pensar algo, por no ser una intelección objetiva, tampoco es una intuición intelectual. Sin embargo, sostiene también santo Tomás, es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma. Es un conocimiento que, en cuanto a su contenido, es inteligible y singular, y, en cuanto a su modo, perceptivo e inmediato. En el juicio en que se afirma la propia existencia, no se da una evidencia objetiva, de manera que de su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción, porque es contingente. Sin embargo, tiene una evidencia privilegiada, porque constituye a la conciencia en acto.

La percepción de la existencia del yo pensante, por ello, acompaña a todo pensamiento en acto. Esta consecuencia de la autoconciencia puede compararse con la última aplicación de Kant de su revolución copernicana, la explicación de la unidad del objeto de experiencia por la unidad sintética del sujeto. Su afirmación básica es que: «El "yo pienso" debe poder acompañar todas mis representaciones»[69]. Esta unidad suprema de la conciencia, que permanece idéntica a través de todos los cambios de contenido y temporales, expresada con el «yo pienso», es a la que se dirigen todos los pensamiento y, por tanto, les acompaña. De otro modo, no se tendría conciencia de lo pensado o sería como si no se hubiera pensado.

El punto focal del pensamiento, sin embargo, no es el ser de la conciencia, como en santo Tomás, sino la representación del «yo pienso». El "yo" no es individual –que, para Kant, sería empírico–, sino una especie de estructura del pensar común a todos los «yo». Es una «apercepción trascendental», aquello por lo cual cada sujeto empírico se hace consciente y pensante.

[69] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

En santo Tomás, la autoconciencia es singular porque se identifica con el ser propio. El «yo» está insertado y pertenece al ser propio, que constituye a la misma autoconciencia. El grado de participación del ser del espíritu implica el propio autoconocimiento. En el Aquinate, esta captación del propio yo no tiene por qué ser intuitiva –como pensaba Kant que tendría que ser, y que entonces quedaría reducida a la intuición sensible–. Es un conocimiento intelectual no conceptivo, sino meramente perceptivo.

La inmaterialidad, el entender o la intelectualidad y la inteligibilidad o autoconciencia, que se exigen mutuamente, se explican por el subsistir en sí mismo, el poseer un ser propio no compartido con la materia. Por la misma posesión de su ser, las formas subsistentes están presentes a sí mismas. Poseen de modo consciente el propio ser. De manera que: «Volver a su esencia no significa otra cosa que el subsistir una cosa en sí misma. Pues la forma, en cuanto tiene ser en sí misma, se dice que vuelve sobre sí misma»[70].

La substancia inmaterial, la forma que subsiste, que posee un ser propio, es, por ello, inteligible para sí misma e intelectual con respecto a los demás. Formalmente autoconciencia y entender no solo coinciden entre ellos, y con la inmaterialidad, que posibilita toda intelección, sino que también se identifican con la propia subsistencia. Afirma, por ello, santo Tomás que: «Si un arca pudiese subsistir en sí misma, se entendería a sí misma, puesto que la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad»[71].

Lo que constituye al espíritu es la posesión del ser por su forma con independencia de la materia, que hace consciente de sí mismo y que permite el conocimiento de la realidad. El espíritu es la sustancia inmaterial o la forma subsistente, que,

[70] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 2, ad 1.

[71] Ídem, *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales*, q. un., a. 1, ad 12.

por ello, es intelectiva o autoconsciente intelectualmente e intelectual, capaz de conocer todo lo demás.

La autopercepción intelectiva del propio yo no solo puede considerarse el fundamento de la metafísica por ser el punto de apoyo de todas las verdades, subjetivas, racionales y objetivas, sino también el medio para descubrir al ser. La autoconciencia es la que permite saber que los entes tienen ser. Sin la conciencia del propio ser, no podría atribuirse el ser a las cosas ni tampoco su posesión inmaterial por las almas humanas. No sería tampoco posible conocer algo del ser divino no participado, el mismo Ser Subsistente.

Capítulo V
EL MÉTODO METAFÍSICO

1. La verdad hermenéutica

1.1. La verdad como experiencia

En la actualidad, la hermenéutica, que desde los griegos se ha entendido como un método para interpretar textos, sobre todo los que, además de un sentido literal, muestran otros alegóricos, tiene una gran importancia. Se considera que es la metodología propia de la llamada posmodernidad. Se encuentran interesantes aportaciones a la hermenéutica en muchos autores, que han reaccionado contra su desestimación y hasta desdén por parte de la modernidad, que solo le interesaba lo claro y con un único sentido.

El interés por el mundo laberíntico de los significados, especialmente los simbólicos, a veces lleva, como en Gianni Vattimo y su «pensamiento débil», a postular una era «posmetafísica» y de un «nihilismo alegre»[1]. Sin embargo, el representante más significativo de la hermenéutica filosófica, Hans-

[1] Cfr. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. A. L. Bixio, Gedisa, Barcelona 1986.

George Gadamer, al proponer para las ciencias del espíritu un método distinto al de las ciencias naturales, ofrece un nuevo concepto de verdad, que posibilita una filosofía hermenéutica e incluso una metafísica.

Desde la hermenéutica, la metafísica tendría el sentido de una experiencia histórica y lingüística de nuestro mundo, que de algún modo sobrepasa lo dado y llega a un aspecto universal, tal como conlleva el hecho del lenguaje y su carácter histórico con su referencia al pasado[2]. En la hermenéutica no queda negada la metafísica, siempre que no se entienda esta en el sentido de la modernidad, como el saber de toda la realidad completo y terminado.

La verdad hermenéutica es, en primer lugar, una verdad sin criterio. No hay un criterio para discernir la verdad de la falsedad. No es posible demostrarla ni tampoco verificarla con ninguna experiencia. Tampoco se puede encontrar un método para alcanzarla.

Para Gadamer, la verdad es una experiencia, que permite juzgar. Es una interpretación, en la que no hay verdad ni falsedad. Solo se dan experiencias diferentes. Estas interpretaciones, sin embargo, deben tener un mínimo de identidad y, por tanto, cierta conformidad, pero no como adecuación con la realidad, sino por un mutuo acuerdo entre los entendidos.

Como consecuencia, la verdad es diálogo. La verdad acontece, en el sentido que se hace en el diálogo, que puede ser interior o consigo mismo, y exterior con el mundo por medio de experiencias propias o de los demás.

No obstante, las experiencias no se pueden comunicar totalmente con el lenguaje. No hay otro procedimiento para comunicar el propio pensamiento, porque el lenguaje es lo único que hace presente el pensamiento y, a su vez, este hace presente el mundo o la realidad.

---

[2] Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Trad. A. Agud, R. de Aparicio y M. Olsagasti, Sígueme, Salamanca 1997.

Para la hermenéutica, la verdad, en segundo lugar, es una verdad sin error. Lo único opuesto a la verdad es la no-verdad. La verdad se da en la experiencia y esta se da o no se da. No hay experiencias falsas, hay experiencia o no la hay. Si se ha dado la experiencia, ha habido verdad, porque ha sido una experiencia verdadera.

La experiencia de la belleza ante una obra de arte ilustra esta doctrina. El placer estético se experimenta o no. Los «entendidos» son los que tienen experiencias o experiencias verdaderas. Para formarse para ser entendido hay que experimentar muchas veces, al igual que hacen los anticuarios para conocer el valor de los objetos antiguos. Solo la experiencia prepara para la experiencia.

1.2. Los modos de la verdad

La verdad, en tercer lugar, no es absoluta. Se da siempre en una situación y, por tanto, con unos condicionamientos históricos y lingüísticos. La verdad es histórica. Siempre, por ello, es finita y múltiple. Hay muchos modos de darse la verdad, al igual que una sinfonía se puede interpretar de muchas maneras.

Tampoco, en cuarto lugar, la verdad es objetiva. No quiere decirse con esta negación que sea subjetiva ni tampoco relativa. Es individual o histórica. Por estar el sujeto situado siempre en unas determinadas condiciones, conoce desde su perspectiva individual.

No puede conocer la cosa en sí, aunque tampoco el fenómeno. Lo que se conoce son modos de darse la misma cosa en sí, el noumeno kantiano. La cosa misma se me da en su fenómeno. No se me da nunca toda la cosa en sí, su verdad absoluta. La situación concreta del sujeto, histórica, cultural y lingüística, revela unos aspectos de la cosa, que son verdaderos, pero no toda la verdad, y oculta otros.

Las verdades: «No son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el mundo en sí como si la acepción correcta del mundo pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo del lenguaje humano». Las distintas «acepciones» o verdades finitas ya se refieren a la verdad en sí misma de la realidad, a la verdad absoluta, aunque son verdades que la expresan desde una «experiencia esquematizada lingüísticamente». No se considera así que se caiga en el relativismo. «La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del mundo. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece»[3]. Aunque nunca se darán todas las infinitas posibles.

Puede parecer que esta doctrina sobre la verdad de alguna manera dé razón a lo que, en la actualidad, se tiende a aceptar como un postulado posmoderno indiscutible: el que todo sea opinable. Sin embargo, lo opinable no se considera verdadero y cierto, tal como se caracteriza la verdad hermenéutica. La opinión es un saber imperfecto, en el que la indagación intelectual y la certeza, que comportan todo conocimiento, son imperfectas. Hay una preferencia por alguna de las posibilidades que ofrece la indagación, porque existen indicios externos u objetivos, pero que solamente implican probabilidad de verdad. Por consiguiente, a su certeza imperfecta, a la opinión le acompaña el temor de que alguna de las otras posibilidades contrarias sea verdadera.

1.3. Representación de la verdad

La verdad hermenéutica, en quinto lugar, no es adecuación. La realidad no se hace presente en la verdad, sino que en ella se representa. Esta representación es un concepto distinto del corriente o usual, que se da también en las ciencias.

[3] Ibíd., p. 536.

La verdad científica o metódica es una verdad para todos. Se caracteriza, primero, por que se considera la cosa en sí misma, absolutamente, sin relación con el sujeto. Segundo, la conciencia es pura, conoce desde fuera. Tercero, se conoce absolutamente. Se obtiene un saber total, por lo menos cuando la investigación haya llegado a su fin, a la verdad. Cuarto, el conocimiento avanza de las partes al todo. Quinto, es una verdad que representa en el sentido que es una copia, como la que proporciona la imagen de un espejo. Esta verdad científica, sin embargo, está condenada a la repetición de lo mismo.

En cambio, la verdad gadameriana es una verdad para el sujeto, que se la apropia o aplica. Su ámbito es el de las ciencias humanas. Tiene unas características opuestas a la verdad científica. En la verdad hermenéutica, primero, la cosa no es sin la conciencia, y también se puede decir a la inversa, no hay conciencia sin el objeto. Segundo, la conciencia conoce desde la historia, desde cada momento histórico general e individual. Tercero, se consigue siempre un saber finito. Se conoce el todo, pero en sus diferentes modos de darse, en las múltiples situaciones y experiencias individuales. Cuarto, no hay avance de algo anterior, sino que todo conocimiento es siempre nuevo. Siempre se van descubriendo aspectos nuevos de la cosa. En lugar de ir concluyendo lo que es verdadero, se va abriendo la verdad cada vez más.

Quinto, la representación de la verdad ahora es una re-presentación, un hacer presente. Es algo parecido a una representación teatral, porque en ella no hay un ideal de la que las demás sean su copia, una mera repetición. No hay imitación de una versión ideal de la que todas las otras sean sus repeticiones. En cada una de ellas se hará presente o real la versión ideal, que nunca estará dada de manera total, sino en cada una de las versiones, que lo harán presente, pero desde la situación del director, los actores y de la época y otras circunstancias en que se representa. No hay, por tanto, modelo ni imitación del mismo. La representación simplemente hace

presente o re-presenta lo no presente, que en distintas versiones de la obra se hará presente. «La interpretación no es mera reproducción (repetición) de sentido, sino que es como una creación de sentido»[4].

1.4. Finitud de la verdad

La verdad que se representa, en sexto lugar, no es nunca definitiva. La verdad es siempre una experiencia histórica y lingüística y, por ello, la misma verdad no será siempre la misma, porque será vista de manera distinta por otra experiencia. Toda verdad tiene infinitos sentidos.

Puede decirse que la noción de verdad gadameriana representaría el punto medio entre la verdad absoluta, tal como es concebida por Hegel, y la negación de la verdad, de Nietzsche. La verdad no es absoluta, pero existe, aunque como finita, por ser histórica. Además, solo se alcanza con la experiencia. En ello, se concuerda con Aristóteles, y en la necesidad del diálogo, también, con Platón. No hay método para alcanzar la verdad, sino que se logra con la experiencia y el diálogo. Con ello, el conocimiento obtenido es una representación, que hace presente la verdad, que está solo en aquel momento, no una representación copia de un modelo o ejemplar.

En séptimo y último lugar, la verdad no es el sentido. En cualquier versión de una obra teatral, no existe un sentido total de ella. En cada representación se hace presente toda la obra, pero no se da como única o en su totalidad. Se hace presente toda, pero de un modo determinado, desde la perspectiva de aquella versión. Debe advertirse, además, que el sentido ideal de la obra, lo que sería una representación perfecta o definitiva, no está en ninguna. El infinito-indeterminado-

[4] Ibíd., p. 566.

inagotable está con su presencia en cada representación. En ella es donde está únicamente presente.

La verdad hermenéutica no es una verdad platónica, que esté en un mundo ideal, ni tampoco una verdad hegeliana, resultado de un progreso. No hay ninguna representación teatral que sea una copia, con mayor o menor perfección, de un modelo ideal, ni tampoco hay una representación que se convierta en ideal o modélica de las demás. Tanto para los actores o el director, que representa una obra, como para el mismo autor, no hay ningún modelo que la regule.

Nunca hay una obra-modelo y una representación copia de ella. La obra, que no existe, que todavía no está creada o no está representada, es libre, se regula por sí misma. Se adecua consigo misma. Se basa en la identidad[5].

El sentido no es más que un modo de darse la verdad. En realidad, la verdad hermenéutica es distinta tanto de la verdad como adecuación como la verdad como sentido. Ello supondría entender la representación como copia. La representación no es más que uno de los infinitos modos de darse el sentido. En definitiva, para la hermenéutica podría decirse de la verdad lo que dice Aristóteles del ser[6], que se dice de muchas maneras[7].

1.5. La verdad personal

En la hermenéutica, la historicidad de la verdad no lleva a su negación. En cuanto es una doctrina de la verdad, tampoco queda negada la metafísica en general. Se advierte más claramente en la hermenéutica de Luigi Pareyson.

---

[5] Cfr. Ibíd., p. 156.

[6] ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 2, 1003a4.

[7] Cfr. J. PEGUEROLES, «La verdad en la hermenéutica de Gadamer. Síntesis y retractación», en *Espíritu*, 114 (1996), pp. 229-232.

Para el filósofo italiano, tampoco la verdad se da en sí, sino en una manera de darse, de forma histórica. Igualmente, de modo personal, porque considera que debe también tenerse en cuenta, además de la historia y el lenguaje, el carácter personal del hombre, al hombre en su individualidad, que, desde ella, está abierto al ser y a la verdad[8].

Cada persona es histórica, pero además, en su individualidad, independiente de la historia, es también un modo de darse la verdad. La persona situada fuera de la historia conocería un modo de darse la verdad en su propia originalidad. La persona es igual que la situación histórica, una condición de la verdad. Puede decirse que, para Pareyson: «La persona solo es persona por su relación con el ser y la verdad. Y solo hay ser y verdad en relación con la persona. La persona está abierta a la verdad, al ser, más allá de los entes. El personalismo de Pareyson no es dialógico, sino ontológico. La persona no se define por su relación con el otro, sino fundamentalmente por su relación con el ser»[9].

2. La analogía metafísica

2.1. Hermenéutica y analogía

En la actualidad se ha advertido el acercamiento de la hermenéutica al método analógico, propio de la metafísica anterior a la moderna. La analogía fue descubierta por Aristóteles y recuperada por la metafísica medieval. Después fue abandonada en la modernidad, que consideró de hecho todos los

[8] «El punto central del pensamiento que propongo es aquella solidariedad originaria de la persona y la verdad en la que consiste la esencia genuina del concepto de interpretación» (L. PAREYSON, *Verità e interpretazione,* Mursia, Milán 2005, p. 10).

[9] J. PEGUEROLES, «La hermenéutica de Pareyson comparada con la de Gadamer», en *Espíritu,* 116 (1997), pp. 199-2003, pp. 199/204.

conceptos y las palabras como unívocos. Se ha dicho que, respecto a la analogía, la filosofía moderna supuso una pérdida de radicalidad. Tanto es así que: «Descartes se queda muy a la zaga de la escolástica en lo que respecta a la profundización ontológica del problema, o, más bien, elude la cuestión»[10].

Frente a la metafísica moderna, la actual hermenéutica representaría la opción por la equivocidad. No obstante, se ha notado que la analogía, sin tener en cuenta las críticas a la metafísica, que ha hecho de la hermenéutica, podría compaginarse con el mismo pensamiento hermenéutico, evitando sus contagios relativistas y nihilistas[11].

2.2. Sentidos de la analogía

El término «analogía», utilizado por los griegos, significa «según relación» o «según proporción». Se usa en lógica para designar una clase de razonamientos, que se distingue de la deducción y de la inducción. Si estos proceden del juicio universal al particular y, viceversa, del particular al universal, el razonamiento por analogía va de un particular a otro particular, de un caso a otro caso similar.

La analogía, en este sentido, es un razonamiento por comparación o semejanza, porque traslada las características de un caso ya conocido a otro que se pretende conocer, basándose en su semejanza o parecido. Su conclusión es entonces únicamente probable.

«Analogía» también designa un modo de predicación. Con este significado se distingue de la predicación unívoca –aplicación a distintos sujetos en un mismo sentido– y de la equívoca –que se hace en sentido totalmente diverso–. La pre-

[10] M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* Madrid, F.C.E., 1968, 20, p. 108.

[11] Cfr. M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo,* Herder, México 2004.

dicación análoga atribuye el término analogado a los diversos sujetos en un sentido, en parte igual y en parte distinto, en cada uno de ellos. La significación y predicación analógica es la manera que se expresa la participación en el ser de los entes en la realidad.

La analogía supone una comparación, que está basada en la coincidencia y en la diversidad. Es el camino de síntesis entre la unidad y la multiplicidad. La analogía ha sido el método de la metafísica, que se ha apoyado en Aristóteles, como la de santo Tomás, que asumió también el platonismo. Se considera que la mejor exposición de esta metodología metafísica se encuentra en el tomista Cayetano.

2.3. La analogía y sus clases

La analogía, explica Cayetano, significa proporción o proporcionalidad. Se divide en tres clases: de no-igualdad, de atribución y de proporcionalidad[12]. La definición y triple clasificación de la analogía las justifica con un pasaje de santo Tomás. Se explica en él estos tipos de analogía, pero sin darles nombre, tal como hace, sin embargo, en otros lugares, donde las aplica.

Afirma el Aquinate, en este pasaje, que un nombre se predica analógicamente: «no según el concepto y sí según la realidad, y esto acontece cuando varios se unifican en el concepto de un nombre común, pero este significado no tiene la realidad de la misma manera en todos, al igual que todos los cuerpos son igualados en el concepto de corporeidad»[13]. Esta clase de analogía, que santo Tomás coloca en segundo lugar

[12] CAYETANO, *De nominum anologia,* en *Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptus entis,* Roma, Institutum Angelicum, 1952 (trad. española en V. IGUAL, *La analogía,* Barcelona, PPU, 8989), c. I, nn. 2-3, pp. 93-94.

[13] SANTO TOMÁS, *Super Sent.,* lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

en el texto, en la que lo significado por el concepto es siempre lo mismo, pero en la realidad es desigual, Cayetano la denomina analogía de no-igualdad.

El Aquinate habla, en primer lugar, de una analogía: «según el concepto solamente y no según la realidad; y esto ocurre cuando un concepto se refiere a muchos por prioridad y posterioridad; y, sin embargo, no tiene realidad más que en uno solo; como el concepto de salud se refiere al animal, a la orina y al régimen o dieta, pero de modo diverso, según un antes y un después; pero no según un ser diverso, puesto que el ser de la salud solo está en el animal». Para Cayetano, con esta analogía –según el concepto y no según la realidad de todos los analogados, que hay un orden y que solo es según el ser que se cumple en uno de ellos–, santo Tomás se refiere a la analogía de atribución.

El Aquinate, según Cayetano, se referiría a la analogía de la proporcionalidad, en la que no hay una auténtica unificación conceptual ni tampoco en la realidad, al decir, al final de este pasaje: «Y tercero, según el concepto y según la realidad; y esto sucede cuando no se unifican los analogados en el concepto común, ni en la realidad, como el ente se dice de la sustancia y del accidente, y es necesario que la naturaleza común tenga alguna realidad en cada uno de los que se predica, pero difiriendo según la noción de mayor o menor perfección»[14]. De este modo, concluye, se predican los llamados conceptos trascendentales, los más comunes o universales, entre Dios y las criaturas.

2.4. Analogía de no-igualdad

De las tres clases de analogía definidas y caracterizadas por santo Tomás de Aquino, debe descartarse para su uso me-

[14] Ibíd.

tafísico la denominada por Cayetano de no-igualdad, porque la semejanza o proporción, propia de toda analogía, se da en la realidad y no en el concepto del término que se predica de ella. Según Cayetano: «Se llaman análogas por desigualdad todas aquellas cosas cuyo nombre es común y el concepto significado por ese nombre es completamente el mismo, pero desigualmente participado»[15].

Se da analogía de no-igualdad cuando hay un concepto unitario preciso, pero con la participación desigual de lo significado. El término análogo, en esta acepción, tiene siempre el mismo significado, pero se le denomina análogo en cuanto que a los individuos, a que se refiere, son unos más perfectos que otros en aquello que se ha significado. Santo Tomás, en el lugar citado[16]: «llama a esta analogía según el ser solamente, porque las cosas análogas se identifican en el concepto significado por aquel nombre común, pero no se identifican en el ser al que se refiere dicho concepto. El concepto significado de cualquier género tiene "ser" más perfecto en uno que en otro, tal como se ve muchas veces en la Metafísica. Porque no solo la planta es más noble que el mineral; sino que también la corporeidad en la planta es más noble que la corporeidad en el mineral: y así en otras realidades»[17].

Como el concepto del término análogo con analogía de no-igualdad es idéntico siempre en el orden lógico y solo es distinto lo que expresa en la realidad, puede decirse que hay univocidad lógicamente y analogía solo en el orden real. «A las cosas análogas por desigualdad, el Lógico las llama unívocas, en cambio el Filósofo las llama equívocas, porque aquel considera los conceptos de los nombres, sin embargo, este considera las naturalezas»[18].

---

[15] CAYETANO, *Sobre la analogía de los nombres,* o.c., c. I, n. 4, p. 94.
[16] SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.
[17] CAYETANO, *Sobre la analogía de los nombres,* o.c., c. 1, n. 6, p. 95.
[18] Ibíd., c. I, n. 5, p. 94.

Por ser la analogía un modo de predicación, si no está en ella, no hay propiamente analogía, aunque en la realidad de la que se predica puede considerarse una proporcionalidad por su carácter participativo. En la analogía de no-igualdad, no se da una auténtica analogía, únicamente en un sentido abusivo de este término. La proporcionalidad, a que se refiere el significado del nombre «analogía», debe estar en el mismo concepto. Así, por ejemplo, el término «animal» tiene un significado unívoco, pero en la realidad la «animalidad» es más plena en un mamífero que en un insecto. En definitiva, los analogados no son análogos. «Son unívocos según la verdad, y en ellos se han de observar los cánones de los unívocos»[19].

Además, todo género podría decirse análogo según este tipo de analogía. En la predicación genérica, las diferencias de las especies son esenciales, pertenecen a la esencia, de la que el género predica la parte común y, por ello, cada una de las esencias de las diferentes especies realiza esencialmente en mayor o menor grado la perfección de la esencia genérica[20]. En cambio, en la predicación específica hay estricta univocidad, porque las diferencias entre los individuos de la especie no son esenciales, y, por tanto, todos los individuos cumplen la esencia específica con la misma intensidad y en el mismo grado. Esencialmente son iguales, aunque accidentalmente son más o menos perfectos.

Los términos metafísicos deben se análogos con las dos otras clases de analogía, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, porque en ambas la semejanza se da en el mismo concepto, condición necesaria para que se dé la predicación analógica. Sin embargo, la semejanza en la realidad también importa, pero no es única.

[19] Ibíd., c. I, n. 7, pp. 95-96.
[20] Ibíd., c. I, n. 5, p. 95.

3. La analogía de atribución

3.1. La proporción o relación

Cuando el nombre es común, pero el concepto significado por este nombre es diverso y solo es uno por la relación a un núcleo de referencia, se da la analogía de atribución. De esta primera clase de auténtica analogía, Cayetano da esta definición: «Análogas por atribución son aquellas cosas cuyo nombre es común; sin embargo, el concepto significado por ese nombre es el mismo según el término y diverso según las relaciones a él».

El concepto análogo se realiza en el primer analogado y es atribuido a los otros, los analogados secundarios, por la relación que mantienen con dicho concepto, que es así su término o fin. «Como sano que es un nombre común a la medicina, a la orina y al animal; pero el concepto por el cual se llaman sanas todas estas realidades implica diversas relaciones a un término (es decir, a la sanidad). Porque, si alguien habla de qué es el animal en cuanto sano, se refiere al sujeto de la sanidad; y la orina en cuanto sana se refiere al signo de la sanidad; y la medicina en cuanto sana se refiere a la causa de la sanidad. De donde aparece claramente que el concepto de ser sano ni es completamente el mismo ni completamente diferente; sino que es el mismo con respecto a algo y diferente con respecto a algo. Hay, por tanto, diversidad de relaciones e identidad del término de dichas relaciones»[21].

A esta analogía de proporción o relación se le llama de atribución, porque la noción análoga se atribuye desde uno a los demás. Así, el término «sano» se puede predicar del hombre, de la orina, de una medicina, de un deporte, del aspecto, del clima, etc. En el primero, se hace en cuanto es el sujeto de la salud, y, en los demás, en cuanto que son un signo de salud,

[21] Ibíd., c. II, n. 8, p. 97.

una causa directa de ella, una causa indirecta, un efecto de la salud en su sujeto y lo que puede contribuir a ella, respectivamente. Por ello: «Esta clase de analogía puede hacerse de cuatro maneras, según los cuatro géneros de causas, llamando, en este caso, ejemplar a la causa formal»[22].

Santo Tomás en otros lugares, al referirse explícitamente a la analogía de atribución, la divide en dos tipos: «porque muchos guardan proporción con uno solo [...] o bien porque uno guarda proporción con otro»[23]. La analogía de atribución «de uno a otro» es la que uno de los analogados guarda relación con el otro y uno de ellos es el analogado principal. La «de muchos a otro» se da cuando todos los términos analogados coinciden en que guardan relación con el analogado principal, aunque en distintas líneas de causalidad[24].

3.2. Atribución extrínseca formal

La analogía de atribución tiene cuatro propiedades. La primera es que solo el analogado principal posee formalmente, y, por tanto, intrínsecamente, lo que el nombre análogo significa. En cambio, los analogados secundarios son denominados extrínsecamente, en razón de su relación al primer analogado. Así, en el ejemplo citado de sano, ni la orina ni la medicina ni el deporte ni el aspecto ni el clima, realizan formal e intrínsecamente el concepto de «salud», que solo lo tiene «hombre», el analogado principal. Solo se les predica el nombre por la relación extrínseca que guardan con la salud humana[25].

---

[22] Ibíd., c. II, n. 9, p. 98.

[23] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* I, q. 13, a. 5, in c.

[24] Cfr. CAYETANO, *Sobre la analogía de los nombres,* o.c., c. II, n. 17, p. 101.

[25] Cfr. Ibíd., c. II, n. 10, p. 98.

Nota Cayetano que: «Esta condición de esta analogía, es decir, que no sea según el género de la causa formal inherente, sino siempre según algo extrínseco, ha de entenderse formalmente y no materialmente». Según la analogía de atribución, en cuanto tal, solo puede convenir el término analogado de una manera extrínseca a los analogados secundarios, pero «materialmente», en una línea distinta, puede convenirles también de modo intrínseco.

Según esta importante advertencia, la analogía de atribución no excluye que el mismo término pueda ser sujeto de otra analogía, que, por el contrario, lo analogado sea intrínseco en todos los analogados. De manera que esta primera propiedad: «No ha de entenderse como que todo nombre que es análogo por atribución sea común a los analogados de modo que convenga formalmente al primero y con extrínseca denominación a los demás, como sucede entre lo sano y la medicina. Tomado esto en sentido universal es falso, como se ve al hablar del ente y del bien; ni puede ser mantenido de las cosas dichas antes, a no ser entendidas materialmente. Sino que ha de entenderse en el sentido de que todo nombre análogo por atribución, en cuanto tal, o en cuanto que es análogo, es común a los analogados y conviene al primero formalmente y a los demás con denominación extrínseca»[26].

3.3. Analogía del ente y del bien

La analogía del ente en el orden categorial clarifica esta importante observación, que, por no haberse tenido en cuenta, es el origen de muchas modificaciones de la doctrina tomista de la analogía. «El ente, aunque convenga formalmente a todas las substancias y a los accidentes, que se denominan entes en la medida que tienen una cierta relación con

[26] Ibíd., c. II, n. 11, p. 98.

el ser, solamente lo es la sustancia; las demás cosas se denominan entes, porque son afecciones o generaciones del ente; aunque también pueden llamarse entes formalmente por otra razón».

La sustancia y los accidentes son entes formal e intrínsecamente, en cuanto que todos tienen ser. En todos se da una relación con el ser, pero es distinta en cada uno de los predicamentos. Entre estas relaciones intrínsecas se da una semejanza y, por tanto, una analogía. Sin embargo, en cuanto se les predica «ente» con analogía de atribución, el ente se dice propiamente de la sustancia, porque en ella la entidad le pertenece intrínsecamente, ya que existe en sí y por sí, y, por tanto, con un ser propio, causa de su existencia. En cambio, en los accidentes extrínsecamente, porque se comportan como analogados secundarios, por ser efectos del analogado principal, la substancia, que les confiere el ser, que es verdaderamente propio de la substancia, y hace, por consiguiente, que existen en otro y por otro.

Algo parecido ocurre con el bien, predicado de Dios y de las criaturas. «Aunque todos los entes sean buenos, por las bondades formalmente inherentes a ellos, se denominan buenos por la bondad primera, que es su causa eficiente o ejemplar. Todas las demás cosas se llaman buenas solamente con denominación extrínseca: por aquella misma bondad, por la cual Dios es formalmente bueno en sí mismo»[27].

Todo lo que es bueno posee intrínseca y formalmente la bondad, pero ello no se significa con la analogía de atribución. Por esta clase de analogía bueno solo conviene intrínsecamente al analogado principal, Dios, bondad infinita. Todos los otros entes solo son buenos en cuanto tienen la bondad finita recibida de Dios, y, por tanto, por denominación extrínseca. La analogía de atribución en cuanto tal es siempre extrínseca.

[27] Ibíd., c. II, n. 11, p. 99.

3.4. La unidad en la analogía de atribución

De la primera propiedad de la analogía de atribución se sigue esta segunda: el concepto análogo con analogía de atribución es uno, solo en cuanto a la unidad de referencia al analogado principal[28].

La unidad, que da sentido al término análogo, no es algo común a todos los analogados, algo unificado con la eliminación de las distintas diferencias. El significado es uno, y principalmente, por la común referencia de los demás al analogado principal, porque solo en el primer analogado está realizado intrínsecamente; no, en cambio, porque se realice de este modo en todos los analogados secundarios.

Otra propiedad, la tercera, que a su vez se infiere de la anterior, es que lo significado en el primer analogado entra en la definición de los segundos analogados. «El primer analogado se pone en la definición de los demás, según el nombre análogo, porque las demás cosas no reciben aquel nombre sino por atribución al primero, en el cual se da plena y formalmente el concepto significado. Pues en el concepto significado de medicina, de dieta, de orina, etc., en cuanto que son sanas, se incluye la sanidad del animal, sin la cual no puede entenderse que las demás realidades sean sanas»[29]. La «salud», o la «salud humana», porque se da plena y formalmente en el hombre, se pone en la definición de todos los demás nombres. Por ejemplo, para explicar qué es una dieta sana, hay que decir que contribuye a la salud del hombre, y así en todos los otros.

La cuarta y última propiedad, consecuencia de la anterior, es que el nombre con analogía de atribución no tiene un significado único con respecto a todos los analogados. No es un concepto idéntico obtenido por abstracción del concepto

[28]Cfr. Ibíd., c. II, n. 12, p. 99.
[29] Ibíd., c. II, n. 14, p. 100.

de los analogados. «Tal nombre análogo no tiene un significado cierto común a todos sus modos parciales o a todos sus analogados».

El nombre análogo, que solo está significado clara y explícitamente en el primer analogado, y en los demás analogados en cuanto relaciones extrínsecas, no puede ser común a todos ellos. Únicamente el nombre es lo común. Y este nombre significa un concepto determinado, significado intrínseca y formalmente en el analogado principal, y también de manera implícita e indeterminada las relaciones, significadas en los analogados secundarios.

4. La analogía de proporcionalidad

4.1. Proporcionalidad matemática y metafísica

En la analogía de proporcionalidad, el nombre análogo es común y el concepto que se atribuye en cada predicación es el mismo, pero solo proporcionalmente, o con una semejanza de proporciones o relaciones. Tiene este tipo de analogía la palabra «visión», que se puede predicar del sentido de la vista y del entendimiento, porque la relación de lo visto con el sentido es parecida por su proporcionalidad a la de lo entendido con el entendimiento[30].

En esta y en todas las palabras análogas con analogía de proporcionalidad se advierte que esta analogía está relacionada con el concepto matemático de «proporción», que significa la igualdad de dos razones, es decir, de dos relaciones entre dos cantidades. Incluso que en ella tiene su origen el nombre.

No es idéntica la significación matemática de analogía, que implica igualdad, que la significación filosófica de propor-

[30] Cfr. Ibíd., c. III, a. 23, p. 103.

cionalidad, que es una «semejanza». Así, en el ejemplo citado, el nombre «ver» se puede aplicar al sentido corporal y a la facultad intelectual, porque se da una relación entre la potencia y su objeto en los conocimientos, aunque las dos relaciones, al igual que los correspondientes términos de las mismas, son únicamente semejantes, y, en este sentido, proporcionales[31].

4.2. La proporcionalidad impropia

La analogía de proporcionalidad se subdivide en propia y metafórica o impropia. Esta última también, por tanto, se denominaría abusivamente analogía. La predicación de analogía proporcionalidad: «se hace metafóricamente cuando el nombre común tiene absolutamente un concepto formal, que se da plenamente en uno de los analogados y se dice del otro metafóricamente: como reír que tiene en sí mismo un concepto significado, sin embargo, es análogo metafóricamente cuando el motivo de la risa verdadera se aplica al campo cubierto de flores o al éxito de la fortuna; con esto significamos que estas cosas se comportan como un hombre que ríe»[32].

Por la coincidencia en un efecto u operación, puede aplicarse el término alegórico o metafórico, que ya designa una realidad, que incluye formal e intrínsecamente una esencia, y, por la que recibe este nombre, a otra que tiene una esencia distinta. Así el termino «sonreír», que se aplica al rostro humano, es metafórico cuando se dice de un prado y de la suerte o fortuna, porque, en estos casos, produce una satisfacción de una manera semejante o proporcional, que expresan los gestos de la cara en la sonrisa.

En la retórica actual, esta analogía de proporcionalidad metafórica es considerada como un tipo de argumentación

---

[31] Cfr. Ibíd., c. III, a. 24, pp. 103-104.

[32] Ibíd., c. III, nn. 25-25, p. 104.

por analogía, cuya fórmula general es «así como A es B también C es D». Se llama «foro» a la primera relación, que sirve para sostener el razonamiento, que normalmente es conocido por todos y, en este sentido, es algo público, de ahí el nombre que se le da. «Tema» es la relación que contiene la conclusión. Foro y tema pertenecen a campos diferentes, pero se relacionan en la argumentación. Un ejemplo clásico de este tipo de razonamiento es el siguiente: «El estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza»[33].

La metáfora se presenta como una sugerencia o incluso como un dato objetivo, porque está construida a partir de un argumento de analogía. Puede decirse, por ello, que la metáfora es «una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema. Aristóteles nos presenta algunos ejemplos de metáforas en las cuales se explica completamente la relación analógica: "la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde vejez del día [...] y a la vejez, tarde de la vida" (*Poética,* 21, 7). En semejantes ejemplos, se trata del foro y el tema de forma simétrica»[34].

En la actualidad y especialmente gracias a los estudios de Paul Ricoeur, la metáfora no es considerada como un uso «anormal» del lenguaje, con fines estéticos o retóricos, y, en definitiva, como un mero recurso estilístico, sino como un elemento esencial del lenguaje para expresar experiencias humanas[35]. Se daría una triple dependencia: «Primero en la misma enunciación entre el donante y el receptor de la imagen. En segundo lugar surge una dependencia entre la interpretación literal y metafórica y, tercero, muy estrechamente vinculado

[33] Aristóteles, *Metafísica,* I, c. 2, 993b.
[34] Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación,* (Trad. J. Sevilla), Editorial Gredos, Madrid 1989, p. 611.
[35] P. Ricoeur, *La metáfora viva,* Editorial Trotta, Madrid 2001.

con ello, una dependencia entre la identidad y la alteridad en elementos analógicamente utilizados»[36].

Según otras investigaciones, la metáfora no es un mero elemento estético o cognoscitivo, sino un modelo de observación e interpretación. Se advierte, por ejemplo, en la siguiente metáfora literaria: «Es llave la cortesía // para abrir la voluntad; // y para la enemistad, // la necia descortesía»[37]. La metáfora no reproduciría la realidad, sino que la fundaría.

4.3. La unidad proporcional

El concepto del término análogo con analogía de proporcionalidad propia expresa una semejanza de relaciones, o de proporciones, pero, en relación a los analogados, no tiene una unidad estricta, sino una unidad proporcional[38].

El análogo con esta analogía no se distingue de los analogados como los términos unívocos: «como lo uno en sí mismo considerado que, abstraído, se distingue de muchos en sí mismos considerados», o como cualquier término abstracto y universal de los concretos singulares que lo realizan. El término análogo: «se distingue como lo uno que es tal por proporción de muchos en sí mismos considerados; o, lo que es igual, como muchas realidades que son semejantes según las proporciones se distinguen de muchos en sí mismos considerados».

Por ejemplo, el ente predicado con la analogía de proporcionalidad de la substancia y del accidente de la cantidad se distingue no porque signifique cierta realidad común a ambos, sino porque significa a los dos predicamentos «como se-

---

[36] K. SPANG, *Fundamentos de retórica,* Eunsa, Pamplona 1991, 3ª ed., p. 222.

[37] LOPE DE VEGA, *Fuenteovejuna,* I, 1.

[38] Cfr. CAYETANO, *Sobre la analogía de los nombres,* o.c., c. IV, n. 37, p. 110.

mejantes según sus proporciones a su propio ser. Y esto es decir que las significa proporcionalmente»[39].

Por esta falta de unidad estricta, o formal, la abstracción del análogo de los analogados no se realiza atendiendo a notas comunes, como en los otros términos. «La abstracción del análogo no consiste en el conocimiento de una realidad y el no conocimiento de la otra, sino en el conocimiento de una sola e idéntica realidad en cuanto proporcional y el no conocimiento de la misma realidad absolutamente considerada»[40].

La abstracción del concepto análogo con analogía de proporcionalidad no consiste en la intelección de un carácter común, desconociendo los caracteres diferenciales, sino en la intelección de una semejanza proporcional. Por lo mismo, la contracción del analogado a sus inferiores no se hace por añadido de diferencias, porque estas no se conocen.

4.4. *Supremacía de la analogía de proporcionalidad*

La unidad proporcional de los términos con analogía de proporcionalidad, aunque sea imperfecta, comparándola con la de los unívocos, es suficiente para que sea la analogía propia de los términos metafísicos. También en estos puede darse la analogía de atribución, pero como ella no conlleva esta unidad esencial incompleta, pero intrínseca, sino otra unidad en una común relación extrínseca, no viene exigida por la metafísica. Lo mismo podría decirse de la analogía de proporcionalidad impropia, en la que no se da ningún tipo de unidad.

Según Cayetano, por consiguiente, la analogía de proporcionalidad propia es la única que es verdaderamente analogía y es la que utilizó santo Tomás. «Esta analogía supera a las otras por su dignidad y por su nombre. Por su dignidad,

[39] Ibíd., c. IV, n. 39, p. 111.
[40] Ibíd., c. III, n. 41, p. 115.

porque esta analogía se hace según el género de la causa formal inherente: porque predica en cada uno aquellas cosas que le son inherentes», o contenidas intrísecamente. En cambio, la analogía de atribución y la de proporcionalidad impropia o metafórica: «se hacen según denominación extrínseca. Por su nombre, porque entre los griegos, de quienes hemos recibido el vocablo, solamente se denominan análogos a estas cosas».

La analogía de proporcionalidad propia, como concluye coherentemente Cayetano, es la única que debe utilizarse necesariamente en la metafísica. Solamente este tipo de analogía, por ser el concepto análogo uno proporcionalmente, permite que un concepto signifique diversos analogados, según lo que conviene formal e intrínsecamente a todos ellos. En cambio, la analogía de atribución, en su línea como tal atribución, solo representa formal e intrínsecamente al analogado principal, y a los analogados secundarios, por denominación extrínseca.

Por este valor intrínseco que tiene la analogía de proporcionalidad, afirma el comentarista de santo Tomás que: «en las predicaciones metafísicas ha de preferirse esta analogía»[41]. Precisa que: «Según esta analogía conocemos las entidades, las bondades, las verdades, etc., intrínsecas de las cosas, lo cual no se conoce por la anterior analogía»[42].

5. La analogía de atribución intrínseca

5.1. Objeciones suaristas

A la interpretación cayetanista de la doctrina de la analogía de santo Tomás se opuso Francisco Suárez. Para el filósofo español renacentista, las dos analogías de proporcionali-

[41] Ibíd., c. III, n. 28, p. 105.
[42] Ibíd., c. III, n. 29, pp. 105-106.

dad son metafóricas, por considerar que ambas se refieren a algo extrínseco a la esencia de los analogados. Por ser siempre metafórica, la analogía de proporcionalidad propia debe removerse de la metafísica. La analogía metafísica es, por tanto, la de atribución, aunque considerada como intrínseca.

La razón de invalidar la analogía de proporcionalidad propia, que da Suárez, es, en primer lugar, porque: «esta proporción de relaciones puede encontrarse entre realidades unívocas o absolutamente semejantes. En la misma relación en que se encuentra cuatro respecto de dos, se halla también ocho respecto de cuatro, y al igual que el hombre se compara con sus sentidos o con el principio de sensibilidad, del mismo modo se compara el caballo con los suyos, sin que, no obstante, tal proporción constituya una analogía ni otro género de nombre común, puesto que el nombre unívoco de animal o de duplo no se toma de dicha comparación, sino de la unidad de razón que se encuentra en cada uno de los miembros»[43].

Sin embargo, como ya había indicado Cayetano, la proporcionalidad analógica no tiene como modelo la proporcionalidad matemática, o igualdad de dos razones. En esta última, puesto que la relación entre las proporciones es absolutamente igual, la relación es de identidad y no de semejanza como en la proporcionalidad. La proporcionalidad matemática es unívoca. La univocidad matemática proviene de un concepto completamente unívoco, del que deriva la igualdad de proporciones, no, en cambio, de la proporcionalidad en sí misma. En la proporcionalidad análoga, por el contrario, la analogía resulta de la misma semejanza de proporciones[44].

En segundo lugar, para la negación de la analogía de proporcionalidad, que Cayetano encontraba en los entes creados, e igualmente entre Dios y las criaturas, Suárez aduce el siguiente argumento: «Para esta analogía es preciso que uno de

[43] F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas,* XXVIII, s. 3.
[44] Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus, Logica,* II, q. 13, a. 4.

los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación con el primero» En cambio, la criatura es ente intrínsecamente y de manera absoluta. No es necesario considerar relación alguna ni proporcionalidad con otras. «El nombre de ente, a su vez, no ha sido impuesto a la criatura por guardar proporción o proporcionalidad con Dios, sino simplemente porque es algo en sí y no absolutamente nada»[45].

Tampoco representa ninguna dificultad esta objeción. Por una parte, a diferencia de la analogía de atribución, en la analogía de proporcionalidad no es esencial el orden de prioridad y posterioridad. Por otra, tampoco que se dé un analogado principal que entre en la definición de los demás, y que sea, por ello, preciso comprenderlo.

5.2. *Atribución extrínseca e intrínseca*

Al no admitir la analogía de proporcionalidad, cuya razón análoga se da intrínsecamente en todos los analogados, Suárez se ve obligado a dividir la analogía de atribución en extrínseca e intrínseca. La analogía de atribución extrínseca es «cuando la forma denominante está intrínsecamente en uno solo en los extremos, mientras que en los otros está solo por relación extrínseca». La nueva analogía de atribución intrínseca es «cuando la forma denominante está intrínsecamente en ambos miembros, por más que en uno esté de modo absoluto y en otro, por relación a él»[46].

En la analogía de atribución intrínseca, el concepto análogo se realiza con orden de prioridad y posterioridad. En el primer analogado está de una manera plena y principal y, en

[45] F. SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas,* XXVIII, s. 3, n. 12.
[46] Ibíd., XXVIII, s. 3, n. 14.

cambio, en los analogados secundarios lo está de modo deficiente y derivado; pero, asimismo, el concepto análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados.

Un ejemplo de analogía de atribución intrínseca sería el término «militar», que conviene intrínsecamente a los soldados, a las armas, a los cuarteles, a los uniformes, etc., pero, además, el soldado, por ser sujeto de los restantes, es el analogado principal. Todos los otros son analogados secundarios, porque tienen una relación esencial con él.

El concepto de ente para Suárez es análogo con analogía de atribución intrínseca. Por ello, también se da esta analogía en la predicación de Dios desde las nociones de las criaturas. «La atribución que se descubre entre Dios y la criatura no puede ser del primer género, es decir, de aquel en el que la forma a que se hace la atribución solo existe intrínseca y propiamente en uno, mientras que en los demás existe extrínsecamente y por traslación; en efecto, es evidente que a la criatura no se la denomina ente extrínsecamente debido a la entidad o al ser que hay en Dios, sino debido a su propio e intrínseco».

Por el carácter intríseco de la entidad, tanto en Dios como en las criaturas, no es posible que se dé la analogía de atribución extrínseca ni tampoco la de proporcionalidad, considerada por Suárez como extrínseca y metafórica. «Resta, pues, que esta analogía, que puede tener la criatura con el Creador bajo la denominación de ente, sea de atribución intrínseca, esto es, fundada en el ser propio e intrínseco, que tiene respecto de Dios una relación o dependencia esencial»[47].

5.3. Unidad perfecta

Suárez no atribuye una unidad proporcional al concepto de ente. Al sustituir la analogía de proporcionalidad por

[47] Ibíd., XXVIII, s. 3, n. 15.

la de atribución intrínseca, no puede mantener la unidad imperfecta de la primera. Sin embargo, afirma que se da una unidad estricta en el ente, sin que ello suponga renunciar a su analogía.

Indica incluso que, si esta unidad fuese incompatible con la analogía, debería rechazarse esta última en favor de la afirmación de la unidad del concepto de ente. No obstante, por la incompatibilidad entre la unidad en sentido propio y la analogía, su posición es inestable. Al responder a la objeción de que su posición es univocista, Suárez se ve obligado a tomar una postura opuesta al mantenimiento de la unidad conceptual del ente análogo, al precisar: «con todo no tiene identidad absoluta, porque no es absolutamente uniforme de por sí, uniformidad e identidad que exigen los términos unívocos en su concepto, siendo este el modo de proponer las definiciones de los unívocos»[48].

Al distinguir entre identidad «confusa» e identidad absoluta, Suárez parece reconocer que no puede darse una unidad absoluta del concepto de ente sin caer en la univocidad. Al verse obligado a distinguir entre unívoco y análogo, debe de algún modo recurrir a la unidad proporcional, con lo que parece abandonar el campo que había conquistado frente a Cayetano y a sus seguidores.

5.4. Doctrinas graduadas

La posición de Suárez representa la vía media entre la posición de Cayetano y la opuesta de Duns Scoto, que están enfrentadas. Para Scoto, el ente no es análogo, sino unívoco, y, por tanto, es un concepto con una unidad estricta. Aunque ello no supone que sea un género, pues no se contrae por diferencias, que siempre son extrínsecas al concepto, sino por

[48] Ibíd., XXVIII, s. 3, n. 16.

modos intrínsecos al ente mismo[49]. Su posición no es la de un univocismo total, ni tampoco implica una unidad real de lo que significa este concepto unívoco.

En la predicación del ente, las posiciones de Cayetano, Scoto y Suárez, coincidentes en pretender seguir fielmente la postura de Aristóteles, expresan tres tesis distintas graduadas. Para Cayetano, el concepto de ente no es un género, ni por ello es unívoco, sino análogo con analogía de proporcionalidad propia; y, por consiguiente, no puede tener una unidad formal, sino únicamente proporcional.

Para Duns Scoto, el ente no es un género, pero es unívoco, lo cual es considerado compatible; y tiene la unidad estricta propia del concepto unívoco.

En Suárez se mantiene una vía media, porque el ente no es un género, es análogo, con analogía de atribución intrínseca, y se conserva, aunque inestablemente, la unidad formal. Tesis suareciana que no implica tampoco una posición monista, o afirmación de la unidad real de las cosas mismas. Estas continúan siendo diversas, aunque expresadas en un único concepto de ente, que posee una unidad estricta propia, pero confusamente precisiva respecto de sus inferiores. A los que se contrae no por diferencias, sino por modo de una mayor expresión del concepto.

6. El problema de la analogía

6.1. Analogías intrínsecas

Con declarada intención de superar la oposición del cayetanismo y suarismo en la concepción de la analogía, se ha llegado a admitir en el tomismo la existencia de una analogía de atribución intrínseca, idéntica a la introducida por el

[49] Cfr. J. DUNS SCOTO, *Ordinatio,* 1, d. 3, p. 1, q. 1.

mismo Suárez en la división de la analogía. Esta nueva interpretación del pensamiento de santo Tomás la inició Santiago Ramírez. Se basó, al igual que Cayetano, en el pasaje de santo Tomás sobre los tres tipos de analogía, definidos sin nombrar[50].

El pensamiento de Ramírez respecto a la analogía del ente fue evolucionando. En sus primeros escritos, seguía la división de la analogía de Cayetano. Igualmente defendía que la analogía por excelencia era la analogía de proporcionalidad[51]. No obstante, afirmaba que la de atribución era también necesaria, porque no era posible que, con solo la analogía de proporcionalidad propia, la metafísica ascendiera a Dios. Para ello, se requiere asimismo la de atribución[52].

Sostenía, además, que las analogías de proporcionalidad y de atribución son distintas formalmente, pero que pueden coincidir materialmente, tal como había indicado Cayetano, al explicar que la analogía de atribución es siempre extrínseca. En este caso, en que ambas coincidan en un mismo sujeto, denominaba a esta doble analogía, que resultaba de su unión, «analogía mixta», siguiendo al tomista del siglo XVII Francisco de Araújo, que utilizó por primera vez esta expresión. Esta analogía compuesta, o analogía de proporcionalidad propia con coincidencia material con la analogía de atribución, permitiría, por tanto, el conocimiento objetivo de Dios.

Años después, Ramírez modificó su exhaustiva exposición de la analogía, introduciendo la analogía de atribución intrínseca a la división cayetanista y afirmando que, para santo Tomás, el ente es análogo con analogía de proporcionalidad propia y con analogía de atribución intrínseca. Cambiando asi-

---

[50] Cfr. SANTO TOMÁS, *Super Sent.*, lib. 1, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1.

[51] Cfr. S. RAMÍREZ, «De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomistam» en *Ciencia Tomista,* Salamanca, 24, 1921, pp. 20-40, pp. 195-214, pp. 337-358; 25, 1922, pp. 17-38; y *Opera Omnia, Tomus II,* Madrid, CSIC, 1970-1972, 4 vols.

[52] Ídem, «De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomistam, o.c., 24, 1921, pp. 356-357.

mismo su primera exégesis del pasaje de las tres analogías del Aquinate, concluía que «no hay en él referencia alguna a la analogía de proporcionalidad»[53].

En la caracterización de la tercera clase de analogía, que Cayetano creía que se refería a la analogía de proporcionalidad propia, concluye Ramírez que santo Tomás definía a la analogía de atribución intrínseca. En ella rige una relación de los analogados inferiores respecto al principal y también lo analogado se da intrínsecamente en todos ellos, No solo en el primer analogado, sino también en los secundarios, aunque de un modo inferior o derivado.

La analogía del ente, concluye Ramírez, es la analogía de atribución intrínseca y también la de proporcionalidad propia, porque desde la primera es posible establecer esta. La analogía de atribución funda la analogía de proporcionalidad propia. Si los analogados secundarios participan de distinto modo, formal e intrínsecamente, del analogado principal, es posible establecer una comparación entre sí de los analogados inferiores y el superior de un modo proporcional.

En un mismo ente, es posible que se den las dos analogías, la de proporcionalidad y la de atribución, aunque esta segunda es también intrínseca. Sin embargo, esta coincidencia accidental entre la analogía de atribución intrínseca y la analogía de proporcionalidad propia no supone que se dé una analogía de atribución mixta, pues no es posible una combinación auténtica de las dos. Solo la primera permite alcanzar a Dios porque es la única vertical o ascendente; en cambio, la de proporcionalidad es horizontal. Igualmente la de atribución intrínseca permite llegar a la substancia desde los accidentes[54].

---

[53] Cfr. S. Ramírez, «En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía», en *Sapientia,* Buenos Aires, VIII/28, 1953, pp. 166-192.

[54] Cfr. Ibíd., pp. 191-192.

6.2. *Exclusividad de la analogía de atribución intrínseca*

La posición de Santiago Ramírez, en esta segunda interpretación de la doctrina de santo Tomás, quedaría así situada en el justo medio de las doctrinas de Cayetano y Suárez[55]. Sin embargo, a diferencia de Santiago Ramírez, a lo largo de la historia, la oposición del suarismo al tomismo no llevó a los tomistas a la admisión de la analogía que había introducido Suárez, sino a una postura exclusivista, en la que no se atendió más que a la analogía de proporcionalidad.

Más recientemente, de la afirmación de la primacía de la analogía de la atribución intrínseca sobre la analogía de proporcionalidad se ha pasado a la exclusividad de la analogía de atribución, y además en su forma intrínseca. Bernard Montagnes sostiene que la analogía metafísica, para el Aquinate, es solo la de atribución intrínseca. Es de atribución, porque la metafísica tomista afirma la existencia de un analogado primero, con el que todos los demás analogados mantienen una relación de dependencia; y es intrínseca, porque implica en todos ellos una posesión intrínseca[56].

La novedad de Montagnes está también en su tesis de que santo Tomás evolucionó en su doctrina de la analogía. El Aquinate remodeló su concepción hasta concluir en la afirmación de la única analogía de atribución intrínseca en el ente.

En una primera etapa, explicaba la analogía del ente por la analogía por referencia u orden a un primero. Se expresaba así la semejanza deficiente de las criaturas respecto a Dios. Con ella quedaba salvada la entidad de las criaturas y la trascendencia del Creador. El Aquinate dependería sobre todo de Aristóteles. Esta analogía trascendental se constituirá como la analogía predicamental aristotélica de los accidentes y de la

---

[55] Ibíd., p. 192.

[56] Cfr. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'aprés Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publicacions de l'Université de Louvain 1963.

sustancia. Es, por tanto, la analogía que se llamará después de atribución.

En una segunda etapa, se substituye esta analogía por la analogía de proporcionalidad[57]. Este cambio obedecería a que la analogía por referencia a un primero parece afectar la distancia infinita que separa el Creador de las criaturas. No ocurre así en la de proporcionalidad, por no suponer ya una relación directa de lo finito a lo infinito, sino una semejanza de la relación entre la esencia y el ser de los distintos entes, como de Dios y la criatura, y de la sustancia y del accidente[58].

En una tercera y definitiva etapa, que se corresponde con sus obras de madurez, el Aquinate volvería a la analogía de orden o de atribución. Ahora, por estar enriquecida su metafísica con la doctrina de la participación platónica, que le permite sustituir la causalidad ejemplar, en que basaba la analogía en su primera etapa, por la causalidad eficiente, puede sostener que es intrínseca[59].

6.3. Emplazamiento de las analogías en la metafísica

Estas y otras interpretaciones de la doctrina metafísica de la analogía del ente, y las polémicas sobre la primacía o exclusividad de la analogía de proporcionalidad o de la atribución y sobre el carácter extrínseco o intrinseco de esta última, han desviado muchas veces la atención de lo nuclear del problema de la analogía como método metafísico para expresar la realidad. Para plantearlo rigurosamente, es útil tener en cuenta, en primer lugar, que la analogía de atribución no se utiliza solo en el orden predicamental, en las estructuras sustancia accidentales, refiriendo a la sustancia las otras catego-

[57] Ibíd., p. 72.
[58] Ibíd., pp. 78-79.
[59] Cfr. Ibíd., pp. 92-114.

rías del ente, que caen bajo nuestra experiencia. La metafísica debe también, desde la unidad radical del ser divino, explicar la diversidad de estructuras y grados en el ente. Por ello, debe utilizar este tipo de analogía en la dirección trascendental, para así fundamentar lo contingente de un modo radical en lo absoluto.

Sin embargo, no se puede asignar una preferencia de la analogía de atribución sobre la de proporcionalidad, porque, al aplicar la primera al ente finito en su perfección limitada y en la diversidad de sus estructuras, se refiere también al ente divino, como analogado principal supremo. Si se comenzara con la analogía de atribución, ya fuera extrínseca o intrínseca, se postularía gratuitamente la existencia de Dios y también su infinitud fontal, fundante de todas las perfecciones finitas.

Todavía cabría la posibilidad de considerar la existencia y fontalidad de Dios como verdades evidentes, y, por tanto, como punto de partida de conocimiento metafísico. Pero, con esta opción, se caería en un ontologismo, al suponer la identidad entre el orden real de fundamentación y el orden noético humano, que no puede admitirse en la metafísica, que se apoya no solo en la doctrina de la predicación analógica, sino también en la de la abstracción de lo conocido del conocimiento sensible, que pone en contacto con la realidad.

En la metafísica, por consiguiente, debe aceptarse con Cayetano, la primacía de la analogía de proporcionalidad sobre la de atribución. La analogía de proporcionalidad, que permite el estudio de los trascendentales, o el ente y sus llamadas propiedades máximamente universales, posibilita el ascenso a Dios, por las llamadas vía de causalidad –buscando una causa trascendente de los entes participados, que aparecen como creados– y vía de la eminencia –atribuyendo a Dios analógicamente en grado máximo e infinito las perfecciones encontradas en los entes creados–, es propia de la metafísica, en su tratado ontológico de Dios, o teología natural. Sin la concepción analógica proporcional de los entes, no se podría

realizar un ascenso conceptual a Dios y considerarle como primer analogado.

Después que la metafísica, en su sección de teología racional o teología natural, ha llegado a Dios, por una vía ascendente y con el instrumento metódico de la analogía de proporcionalidad, le queda aún una tarea final, propia exclusivamente de la teología filosófica, explicar el universo desde Dios, apoyándose únicamente en la razón. La metafísica de Dios –afirmada la posibilidad de un conocimiento racional humano de Dios como causa del ente, demostrada su existencia y estudiada su esencia–, quedaría incompleta si no tratara los conceptos trascendentales expresando la dependencia de las criaturas. Para ello, tiene que utilizar, en esta vía descendente de la metafísica, la analogía de atribución extrínseca, ya que desde Dios se explican los entes creados de todo el universo.

La metafísica mediante la analogía de proporcionalidad propia, que es intrínseca, «asciende» hasta Dios. Después, en una segunda operación, «desciende» desde Él hasta las criaturas, estableciendo lazos de relación causal, y entonces utiliza también la analogía de atribución. En las criaturas coincidirá con la analogía de proporcionalidad, quedando unidas en su sujeto, pero no identificadas, porque una es extrínseca y la otra, intrínseca.

Igualmente en la ontología, primera sección de la Metafísica, se da una prioridad fundante de la analogía de proporcionalidad sobre la de atribución. Comienza la metafísica estudiando el ente y sus propiedades trascendentales, lo que requiere la analogía de proporcionalidad. A continuación, y gracias a este estudio, se pueden examinar las categorías del ente –la sustancia y los accidentes–, con el instrumento metódico de la analogía de atribución, sin excluir la analogía de proporcionalidad.

Luego, partir de los entes de los que se tiene experiencia directa, y que se han revelado como creados y, por tanto, como efectos, se llega a su causa, Dios, tarea primera de la teo-

logía. En este momento de la metafísica es imposible que se pueda utilizar la analogía de atribución para esta finalidad, porque para ello se requeriría conocer cómo es el analogado primero, formal e intrínsecamente; es decir, sería necesario que el conocimiento de Dios fuese previo a cualquier ascensión a Él.

Siempre se utiliza, y previamente a la analogía de atribución, la de proporcionalidad propia. Para el metafísico, las criaturas, que son el punto de partida para el ascenso a Dios, constituyen su tema primario y fundamental, y, por ello, la analogía de proporcionalidad es el instrumento metódico para su estudio. Es el tipo de analogía, que posee la virtualidad para trascender el conocimiento de lo material y empírico y poder ser utilizado, por ello, como método de una metafísica que reconozca y exprese toda la realidad, incluida su causa, aunque sin «decirla» toda, por no ignorar su misterio.

Capítulo VI
LA ESENCIA

1. Inversión de los trascendentales

1.1. La asunción del nihilismo

La crisis de los ideales de la modernidad desembocó en el cientificismo y en el nihilismo actual, que ha sido asumido por la tendencia postmoderna. El nihilismo, como indicó Nietzsche, consistiría en la afirmación de la nada absoluta. «¿Qué significa el nihilismo?: Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al "porqué"»[1].

Para el nihilista no hay ni «más acá» ni «más allá». Niega así la metafísica y su posibilidad. Como también advirtió Nietzsche: «Que no hay verdad alguna; que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay "cosa en sí". Esto es el nihilismo, y, en verdad, el nihilismo más extremo»[2].

Con la crisis de la modernidad, el nihilismo, la filosofía de la nada o de la falta de esperanza, ha ido avanzando. Se ma-

[1] F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio,* en *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1932, vol. VIII, 1, 1, p. 7.

[2] Ibíd., p. 13.

nifiesta claramente en el mundo de hoy como la mentalidad difusa de que todo es pasajero y fugaz. Si todo es efímero y, por tanto, provisional, no hay lugar para certezas. Constituye así la base de las actuales actitudes agnóstica y relativista, que desembocan en un escepticismo general.

Las diversas corrientes postmodernas rechazan la postura racionalista de la modernidad y su intento de fundamentar absolutamente todo el saber. Optan por el irracionalismo, que, para la mentalidad postmoderna, no lleva a la desesperación.

Aunque la postmodernidad critique a la modernidad y adopte posiciones opuestas a ella –al proclamar la «muerte de la razón»[3], el fin de la libertad[4], el «desenmascaramiento» de todos los valores[5], la «disolución de la historia»[6], «la muerte del sujeto»[7], el indiferentismo religioso[8] y, en definitiva, la «incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad»[9]–, no cree que ello conduzca a una actitud desesperada.

Ante el «nada es verdad» y el «todo vale», propone el no preocuparse y el vivir el *carpe diem* de Horacio. La verdad es lo que siento y lo que me apetece. Debe tratarse siempre con frivolidad, sin darle importancia, ni preocuparse por ello. Lo postmoderno es lo ligero, lo insubstancial, lo trivial, lo inconstante, lo voluble y lo inconsecuente. Lo postmodemo es la evasión y la diversión. La postmodernidad pretende ser: «un nihi-

---

[3] A. WELMER, «La dialéctica de modernidad y postmodernidad», en *Debate* 14/1985, pp. 67-87.

[4] Cfr. J. LYOTARD, *La condición pos/moderna,* Madrid, Cátedra, 1984.

[5] R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Praxis internacional,* 4/1 (1984), pp. 32-44, p. 32.

[6] J. BAUDRILLARD, *Las estrategias fatales,* Barcelona, Anagrama, 1984, p. 12.

[7] Ídem, «El éxtasis de la comunicación», en H. FOSTER (Ed.), *La postmodernidad,* Barcelona, Kairós, 1986, pp. 187-197.

[8] Cfr. J. Mª MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo,* Santander, Sal Terrae, 1988.

[9] R. RORTY, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», o.c., p. 38.

lismo sin tragedia»[10]. En definitiva, enseña a aceptar el nihilismo.

1.2. El compromiso con la realidad

Una de las graves consecuencias del nihilismo postmoderno, y que afecta a la metafísica, es la pérdida de arraigo en el mundo. Como ya había notado Berdiaeff, en su crítica a la modernidad, el hombre ha descaminado su relación natural con el mundo y con los demás. Como después también advirtió Heidegger, se encuentra en la realidad como un extraño, como si hubieran secado sus raíces en el mundo. Ello explicaría, en gran parte, la crítica situación actual, porque: «todo lo esencial y grande ha surgido cuando el hombre tenía un hogar y estaba enraizado en una tradición»[11].

La falta de enraizamiento y de sentirse instalado como en un hogar impide al hombre posmoderno el «compromiso» con la realidad y su «domesticación» o humanización íntegra. La recuperación de estas dos nociones de Antoine de Saint-Exupéry podrían ayudar a recobrar la profundidad en las relaciones con la realidad, necesaria para rescatar la metafísica de la crisis.

El compromiso («engagement»), a diferencia del la afirmación del principio de la inmanencia y del imperativo de la autosuficiencia –que desembocó en la desesperación pesimista de muchas corrientes existencialistas o en la desesperación asumida y alojada sin aflicción en el nihilismo postmoderno–, es un concepto constructivo. Expresa la vinculación y la entrega del hombre a la realidad y a la comunidad humana. Por un lado, permite superar el individualismo racionalista y la

[10] C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad,* Madrid, BAC, 1996, p. 340.

[11] Ídem, «Solo un Dios puede salvarnos», en *Revista de Occidente,* Madrid, 3ª época, 14, dic. 1976, p. 10.

hostilidad a todo lazo, que implique un orden, considerado extraño por el hombre actual. Por otro, proporciona un sentido a la vida humana.

El hombre no es una especie de recipiente, desvinculado de todo y enteramente pasivo –sujeto de la razón, muchas veces también considerada como pasiva, por tener ideas innatas o recibidas completamente del exterior, y con una voluntad buena en sentido roussoniano–. Tampoco, para realizarse plenamente como hombre en su individualidad, tendrá que desvincularse de todo, porque lo demás le quitaría libertad. Por el contrario, la vida humana, la vida de cada hombre concreto e individual, tiene unas raíces, que le unen misteriosamente con toda la realidad –del mundo, de los hombres, de la historia y de lo que está más allá del mundo–.

Para la reconciliación del hombre con esta realidad, que puede denominarse sagrada, en el sentido que merece respeto, es necesario el «engagement». Con él, la realidad, en sí misma inasequible para la razón humana, es un lugar para refugiarse, después de haber delinquido. El término «engagement», que en castellano se traduce por compromiso, expresa también la noción de entrega al objeto del compromiso.

Gracias a la idea del compromiso radical humano, el hombre recuperaría la auténtica razón, porque la entrega permite amar y se conoce realmente cuando se ama[12]. Además, posibilita la auténtica libertad, porque solo el que es capaz de entregarse a alguien, e incluso a algo, es libre verdaderamente.

1.3. La domesticación de la realidad

La noción de compromiso se complementa con la de «apprivoisement», que significa literalmente domesticar. El

[12] Cfr. ANTOINE DE SAINT-EXUPERY, *Le petit prince*, Gallimard, Paris 1997, p. 72.

término significa domar, hacer que un animal obedezca al hombre y pueda así convivir con él. Saint-Exupéry le da un sentido más amplio. Por una parte, le añade la noción de captación, de asimilación a la vida personal o propia, al afecto humano. Por otra, no solo está dirigido a los animales, sino a todos los seres no personales.

La vida humana consistirá en la creación de vínculos de todo tipo, racionales, volitivos o amorosos, y activos. Estos vínculos, para la persona, son compromisos, para las cosas, domesticación. El hombre, por tanto, se compromete con la realidad y esta queda domesticada. La vida personal realiza una síntesis entre el yo y el mundo, entre el sujeto y los objetos.

El contacto con el mundo hace que el hombre se comprometa o entregue con todo lo demás y a su vez, con ello, las cosas se domesticarán o entrarán a formar parte de su vida, se harán substancia personal. La relación con el mundo no será únicamente la de recibir información de las cosas y utilizarlas para el propio provecho como meros utensilios, tal como las concibe la ciencia y la técnica modernas.

La relación es de intercambio. Por ello, el conocimiento se concibe como una entrega o compromiso, de la cual surgirá lo verdadero, la verdadera inteligibilidad, porque se entiende realmente aquello que se ama. Se verá entonces con el corazón. Las cosas a la vez entrarán a formar parte del mundo personal y ayudarán al enriquecimiento del hombre.

La donación y la incorporación afectiva o fervorosa de la realidad permite la adquisición del bien que encierran las cosas, su sentido profundo y con él un segundo bien, la maduración personal. Las dos nociones metafísicas de «engagement» y «apprivoisement» expresan el lazo invisible con las cosas –que también se capta solo por el corazón–, desde el cual se construye el habitáculo humano. Este hogar, construido por el ser humano, al albergar y orientar, permite al hombre vencer el espacio físico.

En el hogar, también el hombre puede superar el tiempo con el rito. El mundo temporal de los ritos y las cos-

tumbres ha sido legado por sus antepasados, que lo crearon con su entrega y fervor. Es un tiempo que corre, pero permanece esta construcción, sacralizada por la tradición. El rito alberga al hombre en el tiempo, al igual que el hogar lo hace en el espacio. No tiene así la sensación que el tiempo le gaste, sino algo que le realiza, porque es una construcción, que va, por ejemplo, de fiesta en fiesta, cada una con su peculiaridad, en la que deben cumplirse sus ritos.

No tiene sentido buscar en el rito –al igual que en el hogar– una necesidad racional o aplicarle un cálculo lógico. Su justificación está en un saber –que no excluye el corazón–, vinculado a la existencia humana de nuestros antepasados lejanos y hasta desconocidos. Se tienen tradiciones, porque el hombre habita en un hogar espacio-temporal, que le individualiza existencialmente y que nunca comprenderá la razón científica y técnica meramente lógica y desencarnada.

1.4. El relativismo

Desde el ámbito metafísico, puede decirse que la postmodernidad, con la afirmación de la nada, con el nihilismo, al dejar de poner el acento en la entidad y realidad, se han transformado sus propiedades o atributos trascendentales. Se ha sustituido la unidad, posibilitadora de toda multiplicidad, por la fragmentariedad, discontinuidad, localismo y disenso postmodernos. La verdad, por la verificación. La bondad, por la utilidad, y la belleza, por la sensualidad.

Con los sucedáneos de los trascendentales, ya no parece que se pueda afirmar plena y absolutamente la libertad. Únicamente quedan libertades parciales o aparentes. En cualquier caso, las libertades unilaterales y superficiales no sirven para liberar al hombre de lo que limita o disminuye. Además, para la tendencia postmoderna, lo natural y lo humano son ajenos e incongruentes a cualquier liberación o salvación y que, para

ella, además, carecen de sentido. Solo queda un conformismo estático, que no reconoce, en realidad, ideal o valor alguno.

El optimismo sobre la bondad y fuerza redentora de todo lo natural, propio de la modernidad, se ha cambiado por el pesimismo extremo. A veces este pesimismo en el que se ha perdido toda esperanza no es confesado, porque se encubre con la destructiva voluntad de poder, propia del actual cientificismo.

La actitud nihilista parece que queda confirmada, por una parte, por el claro fracaso del optimismo moderno y científico. Las terribles experiencias del mal han desmentido la doctrina del progreso victorioso histórico de la razón, que tenía que llevar a la libertad y a la felicidad. La fe en el progreso ha sido reemplazada por la creencia de que la cultura actual ya no puede ayudar al hombre en su desarrollo en orden a su perfección.

Por otra parte, a diferencia de las doctrinas filosóficas del pasado, no se trata ya de una creencia que sea propia de unas pocas personas, intelectuales o pertenecientes a determinados grupos sociales, sino que es universal. Con los actuales medios de comunicación de masas y la globalización se ha difundido de tal manera la convicción nihilista posmoderna que podría decirse, probablemente sin exagerar, que forma parte de la mentalidad común del hombre del siglo XXI.

Esta actitud conlleva una desconfianza general, que afecta principalmente a cualquier tipo de verdad. No se concibe la verdad como un desvelamiento o desolcultamiento inteligible de la realidad, tal como la definía Heidegger, ni tampoco con el concepto parecido de los medievales de adecuación, tanto de la realidad a ser entendida como del entendimiento con la realidad. La verdad parece entenderse solo como fruto del consenso, como el resultado de la voluntad de la mayoría, a veces ignorante o negadora de la realidad.

La voluntad general tendría por objeto no solo lo opinable o lo dudoso, sino también la verdad que puede resultar de

un juicio del que se tiene plena certeza o asentimiento perfecto. De este modo, las verdades racionales más patentes para el hombre, de las que ya estaba seguro de haber alcanzado, se equiparan con las tesis dudosas y las meras opiniones. Todo el ámbito de lo cognoscible se reduce a un pluralismo absoluto e indiferenciado, porque se considera que todas las doctrinas y tesis son igualmente válidas.

Sin embargo, si todo queda reducido a una preferencia subjetiva y, por ello, a algo opinable, el hombre estará regido por lo que es circunstancial. Si la actitud relativista y pragmática se convierte en el único criterio de verdad, el hombre queda sometido a lo accidental. En cambio, la dignidad humana exige que solo las instancias superiores y trascendentes, a las que el hombre ya está abierto, puedan regir su pensamiento y su acción, tal como desde el pensamiento griego hasta la misma modernidad se ha mantenido.

2. La claridad y la distinción

2.1. El ser y la esencia

Para superar esta situación de crisis, especialmente de la metafísica, que implica considerar lo que está «más acá» y «más allá» como un ideal inalcanzable o incluso como inexistente, no parece razonable abandonarse al fatalismo, como si ya no hubiese otros caminos o posibilidades. No hay razón para creer que ya están agotadas. Si con términos heideggerianos se ha llegado a una «senda perdida», a un camino que no lleva a ninguna parte, es igualmente prudente reconocer que se debe volver al punto de partida, al momento del inicio de esta senda cerrada.

Desde allí, habrá que evitar el abandono y olvido del ser, que, como ha indicado Heidegger, se ha dado en la metafísica moderna. En ninguna de sus tendencias recientes se ha advertido la «necesidad de reiterar expresamente la pregunta que

interroga por el ser»[13]. El volver a ocuparse del ser tiene gran importancia, porque: «La recuperación de la metafísica es recuperación del olvido del ser»[14], de la realidad más profunda.

Habría que precisar, sin embargo, que en la metafísica de santo Tomás está presente el ser («esse»), una realidad de algún modo semejante al ser heideggeriano, y que se intenta también descifrar lo que sería misterioso. Aunque debe reconocerse que hubo un cierto oscurecimiento de esta doctrina y que, en general, en el tomismo se continuó permaneciendo en el orden de los entes.

Para no detenerse en los entes y llegar al ser, habrá que partir de los tres fundamentos de la metafísica –el cogito, el principio de no contradicción y la afirmación objetiva del ente– y seguir el camino o método analógico. Lo primero que muestran las cosas al entendimiento es su esencia, aquello por lo cual una cosa es tal cosa, o los principios inteligibles compatibles entre sí, que hacen que una cosa pertenezca a una determinada especie. Para abordar el problema del ser, previamente tendrá que pensarse la esencia del ente, su constitutivo más patente.

2.2. La metafísica natural y la metafísica científica

Es muy útil, para la caracterización de la esencia, tener en cuenta las observaciones de Christian Wolff, basadas en las notas cartesianas de claridad y distinción de las ideas verdaderas. Desde presupuestos distintos, coinciden y complementan la doctrina clásica de la esencia.

Para el filósofo racionalista alemán: «Los términos onto-

[13] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Ma Niemeyer Verlag, Tübingen 1972 (Trad. esp. J. GAOS, *El ser y el tiempo*, FCE, México 1951, 1, p. 11).

[14] Ídem, *Zur Seinsfrage*, V. Klosterman, Frankfurt 1956, p. 53 (Trad. esp. José Luis Molinuevo, *Hacia la pregunta del ser*, en M. Heidegger y E. Jünger, *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós, I.C.E. Universidad de Barcelona, Barcelona, Buenos Aires, México, 1994).

lógicos que se utilizan en el lenguaje común son claros, aunque se definen mal»[15]. Son claros, cuando su contenido es manifiesto a la mente. A veces, puede distinguirse del de otros conceptos. Son nociones, que tienen determinados sus límites o fronteras con los demás. Son, entonces, también distintas. La claridad es la condición necesaria de toda idea. Si es oscura, en realidad, ya no es una idea, porque sin captar sus contenidos por falta de luminosidad no es algo visto o entendido.

En el lenguaje corriente, sin embargo, los términos metafísicos que se utilizan son claros, son auténticas nociones, pero no son distintos, porque están mal definidos. Al no diferenciarse perfectamente unos de otros, pueden confundirse. Son términos claros y confusos[16].

Por esta diferencia entre claros y distintos o bien definidos, y claros y confusos, puede afirmarse que: «Las nociones ontológicas confusas vulgares constituyen cierta especie de ontología natural. Así, podemos definir a la ontología natural como el complejo de nociones confusas, que corresponden a los términos abstractos, por los que expresamos juicios universales sobre lo que es y que son adquiridos por el uso común de las facultades de la mente»[17]. Para librar del desprestigio de los términos ontológicos, que creía Wolff que tenían en su época, debía pasarse de una «ontología natural» a una ontología artificial o científica[18].

2.3. Cuádruple conocimiento conceptual

También Cayetano señalaba que había que dar el paso entre estos dos modos de captación del mismo concepto por el entendimiento, entre lo confuso y lo distinto. Precisaba, ade-

[15] CH. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia* (Ed. Jean Ecole, reimpr., G. Olms, Hildesheim 1960, Introd., n. 13.
[16] Ibíd., Introd., n. 21.
[17] Ibíd., Introd., n. 14.
[18] Ibíd., Introd., n. 17.

más, que la claridad, opuesta a la oscuridad, podía ser confusa y distinta.

Además, la doble totalidad del concepto universal, que había establecido, como «todo definible», o en cuanto a la comprensión del mismo, y como «todo universal», o en cuanto a su extensión[19], obtenidos, respectivamente, por «abstracción formal» y «abstracción total»[20], le permitía efectuar otra distinción. El conocimiento confuso puede ser actual y virtual. «Un primer conocimiento confuso es aquel por el que el universal es aprehendido como todo definible sin resolverlo en las partes que integran su definición. Un segundo conocimiento confuso es aquel por el que se conoce como todo universal sin conocer sus inferiores o partes subjetivas.

A su vez, el conocimiento distinto es actual y virtual. «Un primer conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo definible resolviéndolo en cada una de las partes de la definición [...]. Un segundo conocimiento distinto es aquel por el que se conoce el todo universal componiéndolo con sus partes subjetivas»[21].

Se da, por tanto, un cuádruple tipo de captación del concepto: confuso actual, distinto actual, confuso virtual y distinto virtual. Al conocimiento del concepto como todo inteligible, como unidad de coherencia de los caracteres comprensibles de su esencia, aspecto que es anterior y fundante del otro, Cayetano le denomina «actual». Le da este nombre, porque se conoce lo que es determinante o actual en su contenido y que será explicado en la definición. El concepto conocido como todo universal es llamado conocimiento «virtual», porque es conocido lo universal en su referencia a los inferiores lógicos, que incluye virtualmente o en potencia[22].

[19] CAYETANO, *Sobre el ente y la esencia de Santo Tomás de Aquino,* o.c., Proem., q. 1, n. 3, p. 2.

[20] Ibíd., Proem., q. 1, n. 5, p. 6.

[21] Ibíd., Proem., q. 1, n. 3, p. 2.

[22] Ibíd., Proem., q. 1, n. 3, pp. 2-3.

En el concepto confuso actual, se capta su comprensión, pero sin aclarar las partes que la integran. En cambio, en el distinto actual, se capta esta misma comprensión, pero ya de un modo completo y preciso. En el confuso virtual, se capta el concepto en cuanto su extensión, pero sin conocer exactamente sus inferiores lógicos. En el distinto virtual, se conoce la extensión del concepto de manera completa y minuciosa.

2.4. El sentido común

En la génesis del conocimiento, el confuso precede al distinto y el actual al virtual, por fundarlo y posibilitarlo. Sin embargo, advierte Cayetano que no es preciso que el conocimiento confuso actual pase a ser distinto actual, para que se pueda pasar del confuso virtual al distinto virtual[23].

Los conceptos metafísicos los tiene, en primer lugar, el hombre con un conocimiento confuso actual, obtenido por la inteligencia natural o espontánea. Constituyen parte de lo que se denomina «sentido común», unos conocimientos que son «sentidos», porque no parecen proceder de la actividad de reflexión o del estudio, y «comunes», por ser universales o generales[24].

Las certezas, que componen lo que se denomina «sentido común», incluirían conceptos confusos actuales y confusos virtuales. Constituirían la «ontología natural» o «metafísica natural».

Sus contenidos serían las «certezas connaturales al entendimiento humano», que son como los comunes rasgos del conocimiento del hombre o de su naturaleza en cuanto tal. Por ello: «Semejantes certezas resultan patrimonio de todos, son universales en el tiempo y en el espacio, se configuran

[23] Ibíd., Proem., q. 1, n. 3, pp. 3-4.
[24] Cfr. A. LIVI, *Crítica del sentido común*, Madrid, Rialp, 1995, p. 63.

como una constante en medio de todas las variables de cultura y de condiciones sociales, así también permanecen inamovibles a través de todas las variaciones (progresos e involuciones) de las capacidades intelectivas de cada individuo»[25].

En cuanto al tipo de contenido, captados confusamente tanto en la comprensión y extensión, son metafísicos, antropológicos y éticos, entendidos estos saberes en toda su generalidad y amplitud[26]. Además son evidentes por sí mismos.

Tienen gran importancia, porque son el fundamento de todo conocimiento, y, por ello, de su misma posibilidad. «Esta base común de conocimiento resulta cierta e indudable por sí misma, aun cuando pueda ser puesta en duda por el pensamiento reflejo. Y es precisamente ella la que torna hacedera la comunicación intelectual entre los individuos singulares»[27]. Desde estos conocimientos del sentido común, la metafísica pasa al conocimiento distinto actual. La ontología natural se convierte en la ontología filosófica.

Debe advertirse que, por una parte, aunque los conceptos de la ontología natural no hayan pasado de confusos virtuales a distintos virtuales, labor propia de las ciencias empíricas, pueden mudarse a distintos actuales. Por otra, que si la metafísica no necesita de las otras ciencias y, para elaborar sus conceptos distintos actuales, le bastan los actuales y virtuales del sentido común, tampoco las otras ciencias para transformar los confusos virtuales a distintos virtuales requieren el tránsito de lo confuso a lo distinto en el orden actual, es decir, no necesitan para su función de la metafísica, aunque sí la metafísica natural.

Los saberes metafísico y científico pueden ser independientes entre sí, pero guardan ambos relación con el sentido común. «Las certezas surgidas de forma tan directa de la expe-

[25] Ibíd., p. 64.
[26] Cfr. Ibíd., pp. 63-649.
[27] Ibíd., p. 64.

riencia constituyen la propia materia de la reflexión filosófica, así como la sustancia perenne de sus más verdaderas conclusiones científicas»[28].

3. La esencia y sus modos

3.1. La esencia abstracta

Los nombres que se emplean para designar a la esencia, como indicó santo Tomás, son tres. En primer lugar, el de definición o quiddidad. La definición expresa lo que hace que un ente esté incluido en un género o una especie. «Y porque aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie es lo que se significa por medio de la definición, que indica lo que la cosa es, de ahí que el nombre de esencia haya sido cambiado por los filósofos en el término de quiddidad; y esto es lo que el Filósofo (Aristóteles) frecuentemente llama "el ser aquello que era" (*Analíticos posteriores*, I, 22, 82b 38), esto es, aquello por lo cual una cosa ha de ser tal cosa»[29].

Se determina la noción de la esencia diciendo que es lo que se significa en la definición, y, por tanto, que la esencia manifiesta lo que una cosa es. De ahí que se denomine a la esencia quiddidad («quidditas»), término sincopado de la expresión «quod quid est», lo que algo es, y «quod quid erat esse», el ser aquello que era, o aquello por lo cual una cosa ha de ser tal cosa, traducción latina literal de la expresión griega aristotélica y que es de difícil transposición a otras lenguas.

La quiddidad expresa la esencia abstracta, la esencia incluyendo únicamente los principios esenciales, que son los que hacen que pertenezca a una determinada especie o que sea tal cosa. Así, por ejemplo, por las esencias abstractas «hu-

[28] Ibíd., pp. 64-65.

[29] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el ente y la esencia*, c. 1, 5.

manidad» y «blancura» algo es hombre o algo es blanco, y pertenecen a estas especies, la de «hombre» y la de «blancura», una substancial y otra accidental.

3.2. La forma del todo

A la esencia, en segundo lugar, puede denominársela también forma, en cuanto es lo que capta el entendimiento del ente y produce la certeza o el asentimiento. La esencia expresa la forma, aunque tomada en el sentido de «forma totius», la forma del todo, lo formal de lo concreto y de lo individual. La forma del todo solo expresa los principios esenciales, sin incluir los que no pertenecen a la esencia.

La esencia de las sustancias compuestas incluirá, por tanto, la forma y la materia, no únicamente la forma. Así los significa «humanidad», solo sin referir de ningún modo los principios no esenciales que, en cambio, están expresados en la esencia concreta, tanto común, «hombre», como singular, «este hombre». La «humanidad», la quiddidad o esencia abstracta del «hombre», es lo que se significa en la definición, y, por tanto, debe incluir todos los principios esenciales de hombre, el cuerpo y el alma, la materia y la forma, igual que los incluye «hombre», que expresa la esencia concreta.

En cambio, la «forma partis» solo expresa la forma, en cuanto parte de la esencia de las substancias compuestas, que determina a la otra, la materia, dándole actualidad. Significa, por consiguiente, una parte de la esencia, tanto de las abstractas como de las concretas e individuales.

La esencia abstracta incluye los mismos elementos que la esencia concreta común y la esencia concreta singular, pero las tres no son idénticas. Solo coinciden en los principios esenciales. «Difieren porque, por ejemplo, la humanidad significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, pero con la supresión de los principios individuan-

tes. Se dice humanidad según que algo es hombre. Sin embargo, el hombre no es hombre por los principios individuantes, sino por tener los principios esenciales de la especie, Así pues, la humanidad significa solo los principios esenciales de la especie. Por ello, se significa a modo de parte»[30].

3.3. La esencia abstracta, concreta e individual

La esencia abstracta es aquello según lo cual algo es, aquello por lo que algo es de una determinada especie. Si lo es, no se debe a los principios no esenciales, que ya no constituyen a la especie en cuanto tal, los principios individuantes –la materia, la primera determinación de la forma y el accidente de la cantidad[31]–, los que hacen concreta y singular a la esencia, sino a los principios esenciales. Por tanto, la esencia abstracta no tiene que incluir los principios individuantes. Por esto, se significa a modo de parte. Aunque incluye el todo esencial, no, en cambio, la totalidad de lo concreto. La esencia abstracta es un todo, que se significa como parte.

La esencia concreta común difiere a su vez de la esencia concreta singular. Las dos significan también los principios esenciales, pero, además, asimismo los principios individuantes, aunque cada una de modo distinto. Así, por ejemplo: «Hombre significa los principios esenciales de la especie, pero no excluye los principios individuantes de su significación, pues hombre es el que tiene la humanidad, pero sin excluir que otro pueda tenerla. Y por esto hombre se significa por modo de todo; significa, por tanto, los principios esenciales de la especie en acto, los individuantes, en cambio, en potencia».

La esencia concreta común incluye los principios esenciales y, además, individualizados en potencia. En este sentido,

[30] Ídem, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 81.
[31] Cfr. Ídem, *Sobre el ente y la esencia*, c. 2, 10.

esta esencia concreta puede llamarse individual en potencia. Sin embargo, no contiene la potencia a unos principios individuantes determinados, sino que estos están de un modo general, indistinta e indeterminadamente.

«Hombre» es el que tiene la «humanidad», aunque de una manera común, porque no se descarta que pueda estar en otros sujetos. Contiene, por tanto, los principios esenciales y los individuantes, y, por consiguiente, todo lo que se encuentra en el singular. «Hombre» es, por ello, un nombre concreto. De ahí que se signifique por modo de todo. Debe precisarse, sin embargo, que a los principios esenciales, al igual que la esencia abstracta, los significa en acto y a los principios individuantes, únicamente en potencia. Por ello, siendo concreto y también individual potencial e indefinidamente, lo es solo en común o en general. Es un concreto común.

La esencia concreta singular expresa en acto todos los principios, tanto los esenciales como los individuantes determinados. En el ejemplo de «humanidad», no están de ningún modo estos últimos. En el de «hombre» están, pero en potencia. «Sócrates, en cambio, significa ambos principios en acto»[32].

La esencia de «Sócrates», como la de «hombre», es un todo y, por tanto, una esencia concreta, Además, por incluir la individuación, es también individual. No lo es como «hombre», que es individuo potencial e indistintamente, y, por ello, común, sino que la esencia concreta individual de Sócrates es singular, porque lo individuante está en acto.

3.4. La naturaleza y la esencia

El tercer nombre, con el que puede significarse la esencia, tal como lo hacen los nombres de quiddidad y de forma, es el de naturaleza. Con el término «naturaleza», a veces, se

[32] Ídem, *Suma contra los gentiles*, IV, c. 81.

designa lo que es inteligible para el entendimiento, y, como las cosas lo son por su esencia, se identifican ambos, esencia e inteligibilidad.

No obstante, el término naturaleza significa generalmente la esencia en cuanto principio de operaciones. «Sin embargo, el nombre de naturaleza tomada de este modo parece significar la esencia de la cosa en cuanto tiene un orden a la operación propia de la cosa. Mientras que el nombre de quiddidad se toma de aquello que se significa en la definición; pero se dice esencia en cuanto por ella y en ella el ente tiene ser»[33].

De estos nombres utilizados para denominar la esencia –quiddidad, forma y naturaleza–, aunque los tres precisen su definición en algún aspecto determinado, santo Tomás considera que el mejor es el primero, porque quiddidad es el único que solo tiene un sentido. No obstante, considera que todavía es preferible el nombre de esencia, ya que se le llama así por cuanto «por ella y en ella el ente tiene ser».

La esencia guarda, por consiguiente, con el ser, «esse», una doble relación, que viene ya sugerida en su nombre latino de «essentia», que revela un claro parentesco con este infinitivo del verbo «sum». Para santo Tomás, la esencia siempre está referida al ser, y no puede definirse propiamente sin recurrir a él. De ahí que «esencia» sea su nombre propio.

3.5. Modos de significación total y parcial

Según la explicación de estas definiciones, la esencia podrá expresarse de dos modos distintos y opuestos. En uno se significa como un todo, como un concreto común, porque se incluyen los principios esenciales y los principios individuantes, aunque contenidos indeterminadamente y significados im-

[33] Ídem, *Sobre el ente y la esencia*, c. 1, 5.

plícitamente, lo que no impide que se signifique todo lo que está en el individuo.

Por ello, con esta significación la esencia puede predicarse de los individuos. Así, por ejemplo: «la esencia del hombre es significada por el término hombre y el término humanidad. Sin embargo, la significan de diverso modo. El término hombre la significa como un todo, o sea, en cuanto que no suprime la designación de la materia, sino que la contiene implícita e indistintamente (...) y, por tanto, este término se predica de los individuos».

Por contener la materia signada por la cantidad, esta esencia no es abstracta, sino concreta. Sin embargo, por poseer los principios individuantes de una manera indistinta, es una esencia concreta común a todos los individuos de la especie. El término «hombre» significa tanto la esencia humana como todo lo que le acompaña, es así un concreto común y puede predicarse de Sócrates, del individuo.

En el otro modo, la esencia tiene un significado distinto y opuesto. Así, en el ejemplo: «el término humanidad significa la esencia como parte, porque en su significado no contiene sino lo que es del hombre en cuanto es hombre, y excluye toda designación de la materia, por eso no es predicada de los hombres individuales»[34].

En este segundo modo general, la esencia se significa como una parte, ya que solo incluye los principios esenciales, la materia y la forma. Es la esencia que se denomina quiddidad. No contiene de ninguna manera significados los principios individuantes. No expresa así todo lo que contiene el individuo. Por este motivo, la esencia como parte no se predica de los individuos que la contienen, ya que ninguna parte se predica del todo.

Además, por faltarle los principios individuantes –la materia signada por la cantidad o determinada por ella–, la esen-

[34] Ibíd., c. 2, 20.

cia expresada es abstracta. En el ejemplo, el nombre «humanidad», aquello que hace que el hombre sea hombre, significa únicamente la esencia, sin los otros contenidos del individuo y de la especie, que expresa el concreto común. Por ser, en definitiva, una parte, la esencia abstracta de hombre, la «humanidad», no puede predicarse ni del concreto común «hombre» ni del individuo «Sócrates».

El término esencia, por consiguiente, unas veces, como esencia abstracta, significa la esencia como una parte, que contiene los principios esenciales de materia y forma. Otras veces, significa la totalidad del individuo, ya indeterminada, como la esencia concreta común, o ya determinada, como concreta singular. Puede decirse, por ello, «Sócrates es su esencia» y «Sócrates no es su esencia», según que el nombre de esencia tenga el sentido concreto o abstracto, respectivamente.

4. La esencia en estado absoluto

4.1. La esencia pura

En el significado concreto, que expresan las formas de predicar de la especie y del género, la esencia puede concebirse en tres estados distintos. En el primero, se considera según su propia noción o en sí misma. «La naturaleza o esencia, significada a modo de todo, puede considerarse (...) según su noción propia, y esta es su consideración absoluta de la misma y en este modo nada es verdadero de ella, sino lo que le conviene en cuanto tal; por eso, todo lo que se le atribuye de otros es una falsa atribución».

En este primer estado, se concibe la esencia de una manera absoluta, independientemente de toda relación con otra realidad. A la esencia en este estado solo puede atribuírsele, por ello, predicados esenciales. Del concreto común «hombre», tomando la esencia de modo absoluto, se puede decir

que es «animal» o «racional», porque son atributos que le pertenecen por esencia. En cambio, no puede predicársele, por ejemplo, que es blanco o negro, ya que son accidentes.

En este primer estado de la esencia, no tiene sentido preguntarse si la esencia así considerada es una o múltiple, porque se ha hecho abstracción de todo lo que no incluye en sí misma. Ni la unidad ni la multiplicidad son intrínsecas a la esencia. Si le conviniera la unidad, entonces sería una y la misma esencia en todos los individuos y no podría multiplicarse. Si, por el contrario, le perteneciera esencialmente la pluralidad, no sería nunca una, siéndolo, en cambio, cuando está en un individuo. En esta consideración de la esencia de modo absoluto no puede sostenerse ni que es una ni que es múltiple, porque estas determinaciones no las contiene en cuanto tal. No se niegan ni excluyen, simplemente no se tienen en cuenta[35].

Tampoco esta esencia absoluta guarda relación alguna con el ser ni con su efecto, la existencia, ni con los modos de existir. El ser no es un predicado esencial, no es algo que se incluya en la esencia, sino que le sobreviene. En esta perspectiva de la esencia ni se afirma ni se niega el ser, porque no se considera. Lo mismo se hace con la existencia o el hecho de estar presente en la realidad. Resulta vano, por ello, preguntar si existe o no.

La esencia en este estado en que se considera en sí misma –sin considerar ninguna relación que sustenta, sin afirmarla, pero tampoco negarlas–, y, por tanto, de una manera absoluta, guarda semejanza con la noción de esencia de Husserl. Su fenomenología pura describe las esencias absolutas, sin definir ni analizar un carácter derivado de su modo de existir en la realidad empírica, como hace la metafísica, ni en el entendimiento, tal como las considera la lógica.

[35] Cfr. Ibíd., c. 3, 22.

4.2. El valor y el ser ideal

Desde la metafísica es posible una fenomenología, una filosofía pura de las esencias, objeto de una intuición eidética. También el especial estatuto de estas esencias permite comprender adecuadamente la noción de valor de la moderna axiología. Uno de sus más conocidos representantes, Max Scheler, caracteriza los valores, en primer lugar, como esencias objetivas. «Los nombres que designan los valores no hacen referencia a meras propiedades de las unidades que están dadas como cosas, y que nosotros llamamos bienes»[36].

Los valores no se hallan vinculados a las cosas ni a sus constitutivos. Los valores se distinguen de los objetos valiosos u objetos en los cuales se realizan. De ahí que sean independientes de los bienes que los manifiestan. «Las cualidades valiosas no varían con las cosas. Así como el color azul no se torna rojo cuando se pinta de rojo una bola azul, tampoco los valores y su orden resultan afectados porque sus depositarios cambien de valor [...]. El valor de la amistad no resulta afectado porque mi amigo demuestre falsía y me traicione»[37].

En segundo lugar, los valores, sin embargo, son, tienen un «ser». El valor no es algo puramente lógico. El valor no es «una mera "validez" en el sentido de que se agote en ese valer. Los valores son hechos, que pertenecen a un tipo determinado de experiencia»[38].

Los valores, no obstante, son solamente esencias ideales, no tienen un tipo de ser, que les haga estar presentes en la rea-

[36] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik.* (Neuer Versuch des Grundlegung emes ethischen Personalismus), Berna, Franck Verlag, 1954 (Trad. esp.: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético,* trad. de H. RODRÍGUEZ SANZ, Revista de Occidente, Madrid 1941, 2 t.), t. I, p. 39.

[37] Ibíd., t. I, p. 46.

[38] Ibíd., t. I, p. 243.

lidad. De manera que: «En los bienes es donde únicamente los valores tórnanse "reales"»[39].

Puede decirse que son «objetos ideales». Los valores tienen un ser ideal, pero en el sentido que lo tiene lo ideal considerado en la fenomenología.

Edmund Huserl había indicado que afirmar la existencia de los objetos ideales no lleva a: «Poner en un mismo plano el ser de lo ideal y el ser pensado de lo ficticio o contrasentido. Este último no existe. De él no puede decirse nada categóricamente en sentido propio»[40].

Lo simulado o inventado, al igual que lo que va contra el sentido natural de las palabras o no tiene coherencia lógica, solo tiene un modo de ser meramente intencional o solo en cuanto se está refiriendo la mente a ellos. Tales objetos no existen. «En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente».

Por una parte, porque: «tiene sentido hablar de tales objetos (...) y representarlos como dotados de predicados». Por otra, porque: «también aprehendemos intelectivamente ciertas verdades categóricas que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez»[41].

El ser ideal, en el sentido de lo correlativo de todo tipo de juicio universal verdadero –porque se da la intelección de su verdad–, se puede caracterizar por la intemporalidad. El correlato de la validez del juicio debe ser, como la verdad del juicio, intemporal.

Ideal, por consiguiente, no significa lo existente en la conciencia, contrapuesto al ser en sí o trascendente, lo que no es un contenido de la conciencia. Aunque haya diferencias entre las vivencias psíquicas y las cosas «reales», desde este nuevo

[39] Ibíd., t. I, p. 49.

[40] E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen,* Max Niemeyer, Tübingen 1968; trad. esp. Madrid, Revista de Occidente, 1967, 2ª ed.; II, 8, p. 124.

[41] Ibíd., p. 125.

sentido de ideal son exactamente iguales. Un ser real es tanto lo que está «en la conciencia como lo que está "fuera" de ella, porque "real" es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, en sentido corriente, bástanos la temporalidad»[42].

4.3. Dependencia del sujeto

El valor, en tercer lugar, depende del sujeto que lo capta. Los valores o cualidades valiosas constituyen un orden especial de objetos. No existen en la realidad o con independencia del sujeto que los conoce. Tampoco son subjetivos. Sin embargo, no están totalmente emancipados del sujeto que los capta, porque son en cuanto son aprehendidos por y en él. «Cuando expresamos con razón un valor, no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar dado intuitivamente o reducirse a tal modo de ser dado»[43].

Por este motivo, los valores no constituyen un mundo ideal objetivo e independiente del sujeto que se refiere a ellos. No se admite: «un círculo de ideas y valores que hayan de existir enteramente independientes de la esencia y de la realización posible de actos espirituales vivos, e independientes no solo del hombre y de la conciencia humana, sino también de la esencia y realización de un espíritu viviente en general»[44].

Los valores, en cuarto lugar, se dan o se hacen presentes a la persona, en una intuición inmediata y evidente, pero de orden sentimental. Por tanto: «Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la "razón"; para esos objetos de la razón es tan ciega como pueda serlo el

[42] Ibíd., p. 123.

[43] M. SCHELER, *De Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, o.c., t. I, p. 42.

[44] Ibíd., t. I, p. 23.

oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta objetos efectivos y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y el orden jerárquico de estos. El orden y las leyes de este experimentar hállase determinado con tanta evidencia y precisión como el de la lógica y la matemática»[45].

Los valores trascienden al sujeto que los intuye emocionalmente. «El hombre en cuanto hombre es (...) el lugar y la ocasión del surgir de valores sentimentalmente perceptibles, de actos y leyes de actos que, sin embargo, son enteramente independientes de la organización particular de la especie y de la existencia de esa especie»[46].

En quinto lugar, el modo de darse los valores al sujeto que los intuye es a priori. Se considera que son «a priori todas aquellas unidades ideales dotadas de significado y todas aquellas proposiciones que, prescindiendo de cualquier clase de posición del sujeto que las piensa y de su real configuración natural y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas mediante el contenido de una intuición inmediata»[47].

4.4. Trascendencia fenomenológica

Los valores, en sexto lugar, son objetivos. La esencia valiosa es, pero no «pone» ninguna realidad, que la realice ni ningún sujeto que la capte. Los valores prescinden de toda realidad, y en este sentido son ideales. Sin embargo, no, por ello, dejan de ser objetivos, porque: «Los valores son auténticos objetos ya en cuanto fenómenos de valor (independientemente de que sean solo fenómenos o realidad), porque se distinguen de los estados de sentimiento»[48].

[45] Ibíd., t. II, p. 46.
[46] Ibíd., t. II, p. 45.
[47] Ibíd., t. I, p. 84.
[48] Ibíd., t. I, p. 47.

Para ser objeto, no es necesario ser una cosa en sí, algo realmente trascendente al sujeto, que, por otra parte, no se considera nunca fenomenológicamente, porque este método implica poner todo tipo de realidad «entre paréntesis». Es suficiente que el objeto se distinga del acto que lo percibe. «La experiencia fenomenológica (...) tan solo es experiencia puramente "inmanente", es decir, solo aquello que en el acto respectivo del experimentar mismo es intuitivo le pertenece (...) pero nunca algo que mediante un contenido es mentado como extraño y separado de él».

En cambio, en las experiencias no fenomenológicas, lo mentado por el pensamiento es la cosa en sí. Por ello: «Toda experiencia no fenomenológica es en principio "trascendente" a su contenido intuitivo, por ejemplo, la percepción natural de una cosa real». Incluso podría definirse la experiencia fenomenológica, en la que aparecen los valores, como: «Aquella en que no cabe ninguna separación de lo "mentado" y lo "dado", de modo que –viniendo, como quien dice, de la experiencia no fenomenológica– podemos decir también: en ella nada es mentado que no sea dado y nada es dado fuera de lo mentado»[49].

La trascendencia de los valores es, por tanto, fenomenológica, se da en la conciencia, entre unos objetos dados, no construidos y unos actos intencionales que los intuyen. Según esta concepción «objetivista» del valor, por consiguiente: «Hay auténticas y verdaderas cualidades de valor, que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones (...) independientes de la existencia de un mundo de bienes, en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia»[50].

Esta trascendencia de la axiología, por su relación con la conciencia, es menor que la que tiene la esencia en estado ab-

[49] Ibíd., t. I, p. 87.
[50] Ibíd., t. I, p. 42.

soluto. La esencia en sí misma no tiene ninguna relación ni con el sujeto que la considera ni con los objetos que la realizan ni, por tanto, con ninguna especie de existencia.

5. La predicación de la esencia

5.1. La esencia existente

En los otros dos estados de la esencia, se la considera según el ser propio que tiene en los diferentes individuos, y, por ello, en cuanto está relacionada con otras realidades. Tiene en esta situación relativa: «Un doble ser: uno en los singulares y otro en el alma; y según uno y otro siguen los accidentes a dicha naturaleza. Y en los singulares tiene un ser múltiple según la diversidad de los singulares; y, sin embargo, ninguno de estos debe el ser a la misma naturaleza según su primera consideración, es decir, la absoluta».

En estos dos estados relativos de la esencia lo que se predica de ella es accidental. La predicación se hace no en virtud de sus constitutivos esenciales, sino del individuo concreto en donde existe. De «hombre», por ejemplo, se puede decir que es «blanco». A pesar de que tal predicado no conviene a «hombre» en cuanto tal, se le atribuye porque en el individuo, «Sócrates», en el que se encuentra la esencia de hombre, es blanco.

La esencia, en este estado relativo, puede tener dos tipos de ser diferentes. Puede estar en entes singulares y en las almas de quienes la conocen. Habrán, por tanto, dos grandes tipos de accidentes sobrevenidos a la esencia: los adquiridos por estar en la realidad objetiva y los que obtiene por estar en el entendimiento. La esencia del concreto común, por consiguiente, puede considerarse en un triple estado: como esencia absoluta, como esencia real y como esencia pensada.

La esencia tiene tantos tipos de ser como diferentes individuos en los que se encuentra. Tampoco ninguno de ellos

posee su ser, porque se lo haya proporcionado la esencia en cuanto tal, que realiza.

En cambio, la esencia en su consideración absoluta prescinde de todo ser, aunque no excluye que pueda poseerlos. De ahí que: «es falso decir que la naturaleza del hombre en cuanto tal tenga el ser en este singular; porque, si el ser en este singular conviniera al hombre en cuanto es hombre, no sería nunca fuera de este singular. Semejantemente si conviniera al hombre, en cuanto hombre, no ser en este singular, nunca sería en el mismo. Pero es verdadero decir que el hombre, no en cuanto hombre, tiene el ser en este o en aquel singular o en el alma. Es patente, por consiguiente, que la naturaleza del hombre, considerada de modo absoluto, abstrae de cualquier ser, de tal modo, sin embargo, que no haga precisión de ninguno de ellos».

Tomada absolutamente la esencia de hombre, no posee el ser en un determinado individuo ni, por tanto, existe en él. Si incluyese el ser de este individuo, necesariamente solo podría estar en él y no también en los otros hombres. Igualmente si la esencia absoluta descartara que pudiese tener el ser en tal individuo, no podría estar en ninguno de ellos.

5.2. La predicación de la esencia

Una importante consecuencia de la conceptuación de la esencia o naturaleza en sí misma o en estado absoluto es que: «esta naturaleza en este modo considerada es la que se predica de todos los individuos»[51].

La esencia en sus dos estados relativos, existiendo en la realidad o en el pensamiento no es la que se predica de todos los individuos que la realizan, Cuando la esencia es relativa, tiene unas características recibidas, que dependen del ser pro-

[51] SANTO TOMÁS, *Sobre el ente y la esencia*, c. 3, 23.

pio que posee. No son, por tanto, comunes a la totalidad de los individuos que cumplen en la realidad la misma esencia. La única que se puede predicar a todos los individuos que la poseen es la esencia absoluta.

Si la esencia absoluta es la que se predica a los individuos y, además, las intenciones lógicas de género y especie son los modos de atribuir lo predicado a los conceptos concretos y a los entes individuales, sujetos en las proposiciones, podría inferirse que los predicables, el género y la especie, son propios de la esencia absoluta. El género y la especie corresponderían a la esencia significada como concreto común, pero en su primera consideración absoluta.

No es posible llegar a esta conclusión, porque: «no puede decirse que la noción de universal convenga a la naturaleza tomada de este modo, porque la unidad y la comunidad pertenece a la noción universal. Pero ninguna de ellas conviene a la naturaleza humana según su consideración absoluta». Así, por ejemplo: «si la comunidad perteneciese al concepto del hombre, entonces en dondequiera que se encontrase la humanidad, se encontraría la comunidad; y esto es falso, porque en Sócrates no se encuentra comunidad alguna, sino todo lo que hay en él es individuado».

En su acepción absoluta, la esencia no es universal. No es una esencia capaz de poseer diferentes tipos de ser, y, por ello, apta para existir en una pluralidad de individuos, de manera que una misma esencia exista en muchos concretos singulares diferentes. Por no ser universal, la esencia en este estado tampoco está dotada de una extensión que sea género o especie.

La esencia absoluta no es algo uno que a la vez sea múltiple. No incluye en sí misma las notas de unidad y comunidad, propias del concepto universal. Si, por ejemplo, estuvieran contenidas en la esencia del hombre en cuanto tal, entonces en un individuo, Sócrates, se daría una generalidad, cuando todo él es individual.

5.3. Los modos de la universalidad de la esencia

A las esencias reales, las que tienen el ser en los entes singulares, tampoco les conviene la noción de universal y, con ella, los modos de predicarse. El motivo es el mismo que en la imposibilidad de que corresponda a la esencia absoluta, porque no contienen la unidad y la comunidad. En las esencias reales, estas dos propiedades son opuestas, porque son esencias únicamente singulares. En el ejemplo de hombre: «no puede decirse que la noción de género o especie pertenezca a la naturaleza humana según el ser que tiene en los individuos; porque en los individuos no se encuentra la naturaleza humana según la unidad, como si fuese algo uno, que conviniese a todos, que exige la noción de universal»[52].

Debe concluirse, por ello, que la universalidad de las esencias y sus modos de predicarse a los sujetos, que la realizan, como son los predicables género y especie, advienen a la esencia según el ser que tiene en el entendimiento. De manera que las esencias son universales y se predican como géneros y especies por estar en el entendimiento.

En el ejemplo anterior se advierte que: «la naturaleza humana tiene en el entendimiento un ser abstraído de todos los elementos individuantes y, por esto, tiene una noción uniforme para todos los individuos que existen fuera del alma, en cuanto igualmente es la semejanza de todos, y que conduce al conocimiento de todos, en cuanto son hombres. Y, porque tiene tal relación con todos los individuos, el entendimiento descubre la noción de especie y se la atribuye». La esencia que está en el entendimiento se ha abstraído de la esencia individualizada, de una esencia que incluye principios individuantes. En la abstracción se desmaterializa la esencia, en cuanto que no se considera la materia signada por la cantidad, que no es inteligible, e impide que la forma sea inteligible en acto. So-

---

[52] Ibíd., c. 3, 24.

lamente esta materia permanece en potencia. Con ello la esencia abstraída pierde los caracteres individuales. La esencia real, la esencia existente en la realidad, es siempre individual y, cuando es abstracta, es universal.

La abstracción, que realiza el entendimiento, es la que produce la universalidad de la esencia. Por consiguiente debe afirmarse que: «el entendimiento es el que produce la universalidad en las cosas».

Además, el entendimiento descubre que, por ser abstracta, la esencia entendida también es universal. No solo conoce su comprensión, o conjunto de caracteres que la constituyen, sino que también es consciente de que guarda una relación uniforme con todos los individuos de donde se ha abstraído o se puede abstraer, representándolos igual e indistintamente, y permitiendo que se puedan conocer cada uno de ellos en lo que tienen de esencial. Encuentra, por tanto, que la esencia abstraída, además de una comprensión, posee una extensión, un conjunto de individuos a los que se puede predicar. Se revela, por consiguiente, que es a esta esencia entendida a quien convienen las intenciones lógicas de los modos de predicación.

5.4. Universalidad y singularidad de las esencias

Ya los comentaristas árabes de Aristóteles afirmaron que es el entendimiento el que causa la universalidad de las esencias. El entendimiento, gracias a un acto previo abstractivo, concibe el concepto, que expresa la esencia de una cosa de una manera universal. La universalidad de la esencia es obra, por tanto, lo mismo que su carácter abstracto, del entendimiento, doblemente activo en la abstracción y en la concepción o acto de entender. Sin embargo, la universalidad de la esencia, expresada en el concepto, tiene un fundamento en la realidad, porque la misma esencia, en el entendimiento abs-

tracta y universal, existe en la realidad, pero con otras accidentalidades, la de ser concreta e individual.

Esta esencia entendida es universal si se la compara con los singulares que representa, por ser la semejanza de todos ellos. Sin embargo, es singular si se la considera en relación con el entendimiento que la piensa y que le da con ello el ser. «Aunque la naturaleza entendida tenga la noción de universal en cuanto se compara a las cosas que están fuera del alma, porque es una semejanza de todas, sin embargo, en cuanto tiene el ser en este o en aquel entendimiento, es una especie entendida particular»[53].

La naturaleza o esencia pensada tiene, por tanto, dos relaciones. Por una parte, con los individuos que la realizan fuera del entendimiento y que ella representa. En este aspecto, la esencia que está en el entendimiento es universal. Por otra, se relaciona con el mismo entendimiento que la piensa, y en este aspecto es singular. Al igual que la esencia es singular en los entes externos, lo es en el entendimiento, porque solo tiene ser en este o aquel entendimiento, siempre en un entendimiento singular.

En la confusión de estas dos relaciones de la esencia pensada, como notó santo Tomás, se encuentra el origen de la doctrina de la unidad del intelecto de Averroes[54]. «Quiso concluir de la universalidad de la forma entendida, la unidad del entendimiento en todos los hombres». Sin embargo, es una inferencia errónea: «porque la universalidad de aquella forma no es según este ser que tiene en el entendimiento, sino según que se refiere a las cosas como una semejanza de las cosas»[55].

Del hecho de que el objeto del entendimiento sea universal no se sigue que lo sea también su sujeto. Aunque la esencia entendida tenga una extensión universal, no debe el

[53] Ibíd., c. 3, 25.

[54] AVERROES, *Comentario a El alma de Aristóteles,* III, com. 5.

[55] SANTO TOMÁS, *Sobre el ente y la esencia,* c. 3, 25.

entendimiento que la concibe serlo también. La esencia es universal por una relación de semejanza y no por el ser que le da el entendimiento, que le hace, en cambio, singular. No hay contradicción alguna en ello, como no se daría en una escultura en la que se figurara la semejanza de muchos hombres, y, por tanto, los representase. Sería singular, en cuanto su ser material, pero a la vez sería universal por su valor representativo.

La esencia solo es universal y, por tanto, atribuible como género, especie o cualquier otro predicable, en cuanto está en el entendimiento, aunque su realidad sea singular. En cambio, la esencia real es siempre singular. La esencia en estado absoluto no es ni universal ni individual. Precisamente, por ello, es la que se atribuye a los individuos. No es posible predicarles la esencia en los otros estados, porque entonces se les predicaría también los accidentes que adquieren por el hecho de estar en el entendimiento o por el de estar en la realidad.

5.5. Contenido y modo de la predicación esencial

Debe advertirse también que, si la esencia absoluta es la que se predica o atribuye a los individuos en toda predicación, ello no implica que también tengan que convenirle los predicables, las maneras como puede atribuirse una esencia a los individuos que comprende. No es lo mismo el contenido de la predicación, aquello que se atribuye al sujeto, que el modo como se predica este contenido, que puede ser como género, como especie o como diferencia.

La diferencia entre contenido y modo de la predicación explica también que no se prediquen del individuo los predicables. No se dice «Sócrates es especie». En cambio, si le correspondieran a la esencia tomada absolutamente los predicables, deberían predicarse del individuo estas mismas intenciones lógicas, pues todo lo que incluye la esencia abso-

luta se predica del individuo[56]. A pesar de esta dificultad, parece que a la esencia tomada en sí misma o absolutamente le tengan que convenir los predicables o intenciones lógicas.

Los predicables son relaciones que se establecen entre los conceptos por su extensión universal, porque, por ser aquello que se predica, y, por tanto, clasificable en los distintos modos, reciben este nombre. Los predicables son cinco. «Todo lo que se predica unívocamente de muchos no puede ser más que género, especie, diferencia, accidente y propio»[57]. El predicable se llama género, cuando el predicado expresa una parte común de la esencia del sujeto. Especie, si el predicado contiene toda la esencia. Diferencia, si refiere únicamente a la parte característica propia de la especie que la distingue de las otras. El accidente expresa una característica que no pertenece a la esencia ni guarda relación necesaria con ella. Expresa algo que está solo presente de hecho en el sujeto. Por último, el propio o propiedad, en cambio, refiere el predicado como una característica que emana necesariamente de la esencia.

Los predicables son, por tanto, modos o maneras de atribuir la esencia, la esencia en sentido absoluto, a un sujeto. En cuanto una de estas clases de predicación se atribuye a los mismos contenidos, a las esencias absolutas, se tratan entonces a estas relaciones predicables como si fueran cualidades.

En sentido estricto, tal denominación no es válida. No obstante, desde otro más amplio, puede hacerse[58]. La denominación de predicable a su contenido, una esencia absoluta que se predica de otra común o singular, es justificable. Por una parte, porque la predicación es el resultado de un acto del entendimiento que compone o sintetiza, y divide o analiza, es decir, que juzga, aunque con un fundamento en la realidad, la

[56] Cfr. Ibíd., c. 3, 26.
[57] Ídem, *Suma contra los gentiles,* I, c. 32.
[58] Ibíd., c. 3, 27.

unidad de los entes que se atribuyen unos a otros. Por otra, porque también los predicables se han constituido por un acto del entendimiento, en una segunda intención, en una reflexión sobre el acto de predicación. De ahí que se llamen como los predicables a los mismos contenidos de la predicación, en cuanto sujetos de un modo de predicación o de los predicables. Así, por ejemplo, se llama género no solo al modo de atribuirse como tal –el hecho de predicarse como una parte de la esencia común a otras especies–, sino también al mismo contenido. Se denomina, por ello, género a «animal», porque es predicado de este modo.

Capítulo VII

ENTE Y SER

1. Los conceptos de ente

1.1. El primer conocido

Aunque la esencia sea el constitutivo más patente a la inteligencia, no es propiamente su objeto lo que capta en sentido estricto como inteligible. Con el filósofo musulmán Avicena, afirmó santo Tomás que lo primero que concibe el entendimiento es el ente[1]. «Lo primero que se capta en la concepción del intelecto es el ente»[2].

El concepto de ente, con su máxima amplitud en contenido inteligible y en atribución, objeto de la metafísica, no es extraño al hombre. Es el primer conocido, porque: «El ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye»[3].

Al igual que el sonido es el primer audible, porque es el aspecto o formalidad propia del sentido del oído, el ente es el

---

[1] AVICENA, *Metafísica,* I, 6.
[2] SANTO TOMÁS, *Exposición a los doce libros de la Metafísica,* XII, lect. 1.
[3] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 5, a. 2, in c.

primer conocido, por ser la formalidad común a todo entendimiento. La entidad es el aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza todo lo que entiende, independientemente de lo que sea su objeto material.

De la primera tesis –el ente es lo primero que se conoce o primer inteligible– y de la segunda encadenada –la formalidad con que el entendimiento capta sus objetos– se sigue esta tercera: «La representación intelectual del ente está incluida en todo lo que el hombre piensa»[4].

El concepto de ente está implicado en todos los conceptos. En los contenidos de su comprensión se encuentra finalmente el de ente. Además, como es el más general e incluye todas las notas o características, todo concepto se reduce o resuelve en él. «Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente»[5].

Asimismo, puede decirse al mismo tiempo que la esencia es el primer conocido del entendimiento y también que es su objeto formal, porque en el conocimiento de las esencias se incluye el concepto de ente, pues es el que posibilita constitutivamente a la misma esencia. Siempre que se conoce una esencia, aunque la atención intelectual se centre en ella, no está separada de la entidad que la incluye. Debe tenerse en cuenta que la abstracción intelectual no sitúa los conceptos en la línea de las meras esencias, sino en la de la entidad, que contiene a la esencial, pero trascendiéndola.

1.2. Doble sentido del ente

En el lenguaje corriente, el nombre de ente se utiliza en dos sentidos distintos. En uno, significa el ente en cuanto se di-

[4] Ibíd., I-II, q. 94, a. 2, in c.
[5] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.

vide en diez géneros supremos, las llamadas categorías o predicamentos, que son las modalidades últimas e irreductibles en que se diversifican los entes –substancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, posición, posesión, cuándo, acción y pasión–. Si el término ente se predica en este sentido, el sujeto de la predicación, por tanto, se corresponde a algo de la realidad.

También puede entenderse por ente, en un segundo sentido, todo aquello que puede ser término de una enunciación afirmativa, aunque no se corresponda con algo de la realidad. Así, por ejemplo, son entes, en esta acepción, todas las negaciones y las privaciones. Puede decirse, en este sentido, por ejemplo: «la afirmación es opuesta a la negación»; y también: «la ceguera está en el ojo». Sin embargo, ni la «negación» ni la «ceguera» corresponden a cosa alguna de la realidad, si bien existen en ella, pero como carencias. Ninguna de las dos son entes en el primer sentido, porque no tienen esencia y únicamente existen[6].

Como el ente, en el primer significado, que es más estricto, pero del que se ocupa la metafísica, se divide en diez géneros, podría pensarse que hay que buscar una definición de ente, que sea común o abarque a cada uno de estos diez géneros, en los que se encuentran englobados todos los demás géneros inferiores, las especies y los individuos. El ente sería entonces lo común a todos los diez géneros supremos y también, por ello, a todos los demás géneros que encierran.

No se da algo común a las categorías, que, por tanto, las englobe totalmente y sea así más supremo que ellas. Lo que sí hay es un único concepto de ente, que se predica analógicamente de todos los géneros supremos, porque en cada uno de ellos se realiza de una manera proporcional lo significado de modo análogo. El concepto de ente no es un género, como lo son, en cambio, las categorías. Sobre ellas no se puede encontrar un género superior.

[6] Cfr. Ídem, *Sobre el ente y la esencia*, c. 1, 3.

Lo mismo se podría decir de la esencia del ente, que sería un concepto comunísimo que incluye a todas las demás. Sin embargo, por ser constitutivo del ente, tampoco puede considerarse la esencia como un género supremo que comprenda a todas las demás. La esencia que sigue a la entidad no es algo común a la esencia de las categorías, es también análoga. La esencia solo puede definirse como algo común en sentido unívoco, en cuanto se refiere a todas las otras esencias que están en un mismo género.

1.3. Originalidad del concepto de ente

El concepto del ente se diferencia de todos los demás conceptos, en primer lugar, por estar en la cima de la comprensión y de la extensión, o del sentido –del contenido en cuanto al significado– y de la aplicabilidad –de su atribución universal–. En cambio, en los otros conceptos, nunca estas dos propiedades lógicas son las máximas y, además, están en razón inversa.

En segundo lugar, el concepto de ente se diferencia de todos los demás con una distinción todavía más profunda. A diferencia de todos los conceptos universales, que se corresponden con los nombres comunes, el concepto de ente no es un género ni una de sus especies. El ente no puede ser género ni especie, porque las diferencias específicas, que se excluyen o incluyen, respectivamente, en el género y en la especie, son también entes.

El ente no es un género y únicamente el concepto de ente está fuera de todo género. Por ello, tampoco es un concepto unívoco, o que mantenga siempre el mismo significado al predicarse, tal como hacen todos los géneros y las especies. Incluso los nombres equívocos, los que tienen dos más significados, en cada atribución se le da solo una, que mantienen el mismo significado.

El concepto de ente es análogo o proporcional, porque al predicarse se hace en cada caso con un significado que no es idéntico, sino semejante. Gracias a esta proporcionalidad significativa, el único concepto de ente puede incluir todas las diferencias específicas y también las individuales, sin negarlas. Puede expresar toda la variedad de la realidad.

Para santo Tomás, el concepto de ente es único, pero no unívoco, como todos los géneros, sino analógo o proporcional, porque contiene en unidad proporcional todas las semejanzas proporcionales de la realidad. Cuando se dice: «el ente se divide en diez géneros»[7] no se indica como un género en otros subgéneros, sino como un concepto análogo se divide en sus analogados.

2. Las dos funciones del ser

2.1. Definición de ente

Para definir con precisión el ente, habría que dar la llamada definición esencial, que se hace por dos predicables, su género y su diferencia específica. No es posible, porque el ente no tiene un género superior que lo engobe, ni tampoco él mismo es un género, y, además, incluye todo lo que serían diferencias. Sin embargo, desde la comprensión de la esencia se puede dar una aproximación a su significado, describiendo este constitutivo entitativo y analizando sus relaciones con el otro. Además, ambos son el mismo todo o ente, que constituyen.

Podría decirse que, con ello, se da una definición que es, por una parte, descriptiva, porque expresará unos rasgos que permitirá reconocerlo. Por otra, es genética, en cuanto manifestará la forma que se produce según nuestro modo de conocer.

[7] Ibíd., c. 1, 4.

Esta definición genético-descriptiva del ente se encuentra en la siguiente caracterización, que dio santo Tomás: «ente es lo que tiene ser»[8]. El ente es la esencia que tiene ser. Ente no solo designa el ser, que es lo poseído, sino también el que lo posee o lo tiene, su sujeto, que es la esencia concreta, la expresada por especie. Por ello, define también el ente al decir: «En cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser»[9].

2.2. La existencia

Esta definición del ente, por incluir el ser, «esse», supuso una innovación, importantísima y de grandes consecuencias para la metafísica. Santo Tomás pudo llegar a esta novedad con ocasión del planteamiento de Avicena de la problemática de la existencia.

Además de considerar que el ente es el primer inteligible, el filósofo musulmán descubrió que al entender las esencias de los entes no se comprende nada de su existencia, o del hecho de que esté fuera de las causas y presente en la realidad. Argumentaba que, si se entienden los entes, que se perciben como existentes, se obtiene un concepto esencial, desde el cual no es posible dar razón de todo lo referente a su existencia.

Concluía, por ello, que: «La existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dada como algo que les sobreviene»[10]. La existencia no es un «predicado esencial», porque no pertenece a la esencia. Por ser «extrínseca» totalmente a la misma, cuando se atribuye a cualquier ente, es solo un «predicado existencial».

[8] Ídem, *Exposición a los doce libros de la Metafísica*, I, lect. 1, n. 2419.
[9] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 21, a. 1, in c.
[10] AVICENA, *Metafísica*, Introd.

Predicar de alguna entidad que existe no es indicar nada de ella. Decir que «Sócrates existe» no es decir nada de lo que es, simplemente que está presente en la realidad. Por ello, Avicena considera que la existencia debe excluirse de la metafísica, que debe así limitarse a la contemplación de las esencias de los entes.

Santo Tomás asumió la explicación de Avicena de que la existencia es algo «sobrevenido» a la esencia, como algo accidental. Sin embargo, llega a una conclusión distinta. Aprovechando esta exposición aviceniana le cambió la perspectiva. Imprevisiblemente, lejos de apartar la «existencia» en la descripción del ente, la utilizó para explicar la misma constitución de la entidad o de su esencia. En cuanto está en posesión de su «existencia» o, de una manera más precisa, del ser, de lo que es la causa de la mera existencia, la esencia se constituye como tal.

2.3. Sentidos del ser

Al término «ser», «esse», el Aquinate le dio un sentido completamente nuevo, distinguiéndolo de los otros dos, que ya tenía. Indica que: «El ser se dice triplemente. De un modo se dice ser a la misma quiddidad o naturaleza del ente. Así, por ejemplo, se dice que la definición es la oración que significa lo que es el ser, la definición es, pues, la quiddidad de la cosa». El término ser no es utilizado nunca por santo Tomás con este primer significado de esencia.

De un segundo modo, que es el que introduce el Aquinate, sería: «el mismo acto de la esencia; como el vivir, que es propio de los entes vivos, es acto del alma, no acto segundo, que es operación, sino acto primero».

Por último, del tercer modo, se dice ser: «a lo que significa la verdad de composición en las proposiciones, según que "es" se dice cópula; y, según esto, está en la inteligencia que

compone y divide cuanto a su complemento, pero se funda en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia»[11].

Tampoco le parece adecuada esta acepción, en la que ser tiene el sentido de «es» o de cópula del juicio. Con ello queda referida la existencia o el hecho de existir, porque la verdad del juicio consiste en la adecuación o conformidad de lo pensado con la realidad. Si en una proposición verdadera se unen o separan dos conceptos, es porque lo representado por ellos, en la realidad, está del mismo modo. En el acto de juzgar, el entendimiento no solo tiene la verdad como en los conceptos, sino que además es conocida como tal, en cuanto que, en el acto de juzgar, se conoce la conformidad con la realidad, porque el sujeto suple la cosa y el predicado, lo que el entendimiento conoce de ella. Expresa como conocido, por tanto, lo que es o existe.

Considera el Aquinate que el ser de la definición de ente significa lo indicado en segundo lugar, el «acto de la esencia», el acto de los actos esenciales, un acto que sin ser esencial es poseído por los que constituyen la esencia. Lo equipara con el vivir, que es el acto más básico del alma, si se compara con los de sus operaciones, porque con respecto a ellas puede considerarse como acto primero. Tan radical es la actualidad del ser, que incluso la misma existencia deriva de él como uno de sus efectos.

2.4. La causa de la existencia

El ser no es la mera existencia, el simple hecho de estar fuera de las causas o presente en la realidad extramental, y algo constatable por los sentidos. «El ser es por lo que algo es»[12], aquello que hace estar en la realidad. No es un mero es-

[11] Santo Tomás, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo,* I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

[12] Ídem, *Suma contra los gentiles,* I, c. 22.

tado, sino su causa. La existencia, con respecto al ser, es uno de sus efectos. Existencia y ser se distinguen, por tanto, como un efecto secundario de la causa que lo origina.

Además de esta distinción, debe precisarse que la existencia que proporciona el ser al ente no es una existencia indeterminada o general. Después de indicar, en la definición del ente, que el ente está constituido intrínsecamente por dos realidades, la esencia y el ser, añade santo Tomás: «por el ser, el ente subsiste en la especie»[13].

El ser es lo que hace subsistir. «Se dice subsistir al existir por sí y no en otro»[14]. El subsistir es un modo especial de existir, el existir por sí y en sí, o por propia cuenta, de una manera autónoma e independiente. El subsistir es propio de la sustancia. El otro modo de existir, el inherir, o el existir por otro y en otro, es privativo de los accidentes. Lo que hace existir o encontrarse en la realidad del modo que sea es siempre el ser. El de la sustancia, el existir por propia cuenta y no en otro, será el ser propio de la sustancia, pues si existiera por otro ser, que no fuese el de sustancia, esta ya no existiría por sí misma, sino por otro. En cambio, los accidentes no existen por su ser propio, sino por el ser de la sustancia.

2.5. La causa de la esencia

El ser, en el ente, realiza, por consiguiente, la función de conferirle la existencia Además de esta primera función existencial o realizadora, que hace que el ente ya constituido esté presente en la realidad, ejerce otra segunda más básica. Esta otra función podría llamarse entificadora, porque consiste en convertir a la misma esencia en ente.

Esta función implica que la esencia y el ser no sean dos entidades, sino dos principios, que constituyen toda entidad.

[13] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 21, a. 1, in c.
[14] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la Potencia de Dios,* q. 9, a. 1, in c.

Ellos mismos no son entes. Sin embargo, son reales, por encontrarse en el ente, ya que, si este es real, también lo serán sus constitutivos. Si se determinara la composición del ente por otros dos entes, no se explicaría verdaderamente la entidad. Es posible, en cambio, hacerlo por dos principios entitativos, que son de un orden distinto del ente.

Debe advertirse, por una parte, que, si se consideran los constitutivos esencia y ser, desde lo que podría llamarse la dimensión de la entidad, cada uno de ellos por separado no encaja en ella. Solo lo hacen los entes, porque tienen la misma dimensión de la entidad. Por otra parte, la esencia y el ser no son objeto del entendimiento, porque la formalidad con la que se entiende todo es la entidad.

La esencia y el ser únicamente se ajustan a las dimensiones entitativas, si se componen y, por tanto, si tienen una referencia al ente, si son la esencia del ente y el ser del ente. Igualmente, desde el ente, pueden entenderse, aunque como principios del ente, que son inseparables, porque en cuanto tales no son objeto del entendimiento. Se entiende la esencia del ente, la esencia que tiene ser. En la intelección de las esencias siempre está, por lo menos implícita, la referencia a su ser.

De manera parecida se conoce por el entendimiento el ser, pero como el ser propio de una esencia, un ser que es el constitutivo profundo del ente, aunque, a diferencia de la esencia, no se entiende lo que podría denominarse su contenido, porque el ser trasciende al entendimiento. En este sentido es un misterio. Lo que se entiende del ente es la esencia, no el ser, aunque este sea su fundamento. La esencia se constituye en su misma esencialidad por el ser que la entifica.

2.6. El acto de ser

El ser es acto. «El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o humanidad en

acto, sino en cuanto significamos el ser. Así pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto, es algo distinto de ella, como el acto a la potencia»[15].

Esta caracterización de santo Tomás del ser como acto –cuyo contenido puede decirse que es un misterio para el entendimiento– era completamente inédita. Ciertamente esta basada en la doctrina del acto de Aristóteles, pero supone una profunda modificación de la misma. Se comprende a la esencia no solo como acto esencial, sino también como potencia o capacidad con respecto al ser, que es así su acto, pero un acto no constitutivo de la esencia, sino del ente.

Representa una novedad en la aplicación de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto. La relación potencial-actual entre la esencia y el ser no tiene un significado idéntico a la potencia y acto de Aristóteles, porque se toma no con un sentido unívoco, sino análogo. La esencia y el ser no se relacionan igual que la materia y la forma, ni la sustancia y los accidentes, porque los dos constitutivos del ente no solo son diferentes, como toda potencia y acto, sino que, además, pertenecen a un orden distinto.

Aunque no sea un ente, la esencia, en el interior del ente, no es un no-ente, una nada, que explicaría la multiplicidad y el movimiento, sino una capacidad de ser, referida, por tanto, trascendentalmente al acto de que es capaz, a su acto de ser. Toda su realidad es una relación trascendental al ser, en cuanto que es una relación que se identifica íntegramente con su contenido, a diferencia de las relaciones predicamentales, que se distinguen de su sujeto.

El sentido y realidad de la esencia está en su capacidad finita del ser y, por tanto, en la estructura entitativa que constituyen ambos. La esencia, que, en cuanto tal, es acto, acto esencial, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante.

---

[15] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 3, a. 4, in c.

El ser, acto del ente, es la actualidad de todos los actos esenciales. Es el acto de los actos. Por esta razón, el ser no puede advenir al ente como un «acto último» o como la «última actualidad», como han enseñado algunos. No es un acto que completaría a los actos esenciales ya perfectamente constituidos como tales, comunicándoles la actualidad de la existencia, como también se ha dicho. Insiste, en cambio, santo Tomás, en afirmar que el ser es la actualidad de todas las formas, de todas las esencias o naturalezas. Es la primera actualidad, el acto primero o fundamental.

2.7. Constitutivos material y formal

El ser es la primera actualidad, que fundamenta y constituye a todos los demás actos. Por ello: «El ser está en lo más profundo de todo, puesto que es lo formal respecto de todo lo que está en las cosas»[16].

El ser es lo más íntimo del ente, porque es lo más formal respecto a todo, lo que es la forma o determinante de lo que contiene el ente por completo. «El ser es lo más íntimo de cada cosa, que por él sea determinada»[17]. El ser es la forma de las formas. «Aquello que es lo más formal de todo es el mismo ser»[18].

Por encontrarse el ser en el ente como el acto de los actos, la forma de la forma, lo más actual y lo más formal, hay que considerarlo como el constitutivo formal del ente. A su vez, a la esencia como su constitutivo material. La esencia y el ser, constitutivos intrínsecos del ente, por comportarse de modo análogo a la materia y a la forma en la esencia sustancial, son el constitutivo material y el constitutivo formal del ente.

---

[16] Ibíd., I, q. 8, a. 1, in c.

[17] Ídem, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo*, II, d. 1, q. 1, a. 4, in c.

[18] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 7, a. 1, in c.

No es posible, por ello, la identificación del ser, acto primero y fundamental del ente con la existencia. El ser no es el hecho de darse fuera de la mente y fuera de la nada y de las causas. No es, como la existencia, la mera actualidad fáctica. Por una parte, porque es acto de la misma forma o esencia, aquello que constituye su actualidad y perfección. Por otra, porque es un constitutivo intrínseco del ente y la existencia es una manera de estar, una situación y que, por consiguiente, no puede comportarse como constitutivo. Así, por ejemplo, si se define un pez por sus constitutivos, se dirá que tiene vértebras, con un cuerpo en forma de huso, branquias, cubierto de escamas, con aletas, etc. No se incluirá en esta descripción de sus componentes que está en el agua. El hecho de vivir en el agua es una situación, que se sigue de ser un animal acuático, que está constituido para vivir en el agua, pero este hecho no le constituye.

A pesar de esta diferencia real entre ser y existencia, a veces, para denominar el ser, se utiliza el término existencia, «existentia». No significa entonces, este último nombre, el hecho de hallarse en la realidad, fuera de la nada y de las causas, sino la causa de este hecho. Esta modificación no es incorrecta, pero sí arriesgada, porque puede provocar malentendidos. No solo se han dado confusiones, en este sentido, en algunos autores, que no han aceptado la doctrina del ser tomista, sino también entre los que la han comprendido y asumido. A menudo, al emplear este cambio de significado, sin advertirlo, se vuelve a utilizar «existencia» con el suyo propio, llegando a incorrectas conclusiones.

2.8. Perfección y limitación del ser

Tampoco el ser es únicamente la causa de la existencia, un acto último que solo realizara esta función. Es, por el contrario, el acto primero y fundamental, causa de todas las perfecciones del ente. El ser, por ser acto, es perfección, porque:

«Toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Imperfecta, por el contrario, en cuanto está en potencia, con privación del acto»[19]. De que sea acto primero y fundamental, se sigue que el ser no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente.

Las perfecciones del ente tienen su origen último en el ser, no en la esencia. «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección de ser, según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser»[20].

El ser no es una perfección más que se añada a otras, que, por tanto, surgirían de la esencia, sino que es la perfección suprema, y, como tal, no puede perfeccionarse, no puede recibir ninguna. «El ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino, más bien, como lo recibido al recipiente»[21].

Es imposible que el ser sea completado o perfeccionado por algo, que de este modo sería recibido por él, y, por consiguiente, estaría en potencia con respecto al mismo. Por el contrario, el ser siempre es recibido, y siempre completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia.

Los actos esenciales pueden considerarse en potencia. El ser, por el contrario, no es nunca potencia ni puede considerarse como tal. Siempre es acto y perfección. «El ser es lo más perfecto, y esto es patente porque el acto es más perfecto siempre que la potencia. Cualquier forma significada no es entendida en acto, salvo que sea puesto el ser. Pues la humanidad o al igneidad puede considerarse como en potencia existente en la materia, en el poder del agente o en el entendimiento,

[19] Ídem, *Suma contra los gentiles*, 2, 68.
[20] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 4, a. 2, in c.
[21] Ibíd., I, q. 4, a. 3, ad 3.

pero, si tiene ser, se sigue que es existente en acto. Hay que decir, por tanto, que el ser es la actualidad de todos los actos y, por ello, la perfección de todas las perfecciones». Si el ente, lo que tiene ser, es ente en acto por el ser, debe afirmarse que es el acto de los actos, el acto primero y fundamental, que hace posible que los actos esenciales sean actos.

Además, siendo acto, como se ha dicho, será perfección y, si es el acto de los actos, el ser será lo perfectísimo. No podrá ser perfeccionado o completado por la esencia. «No hay que entender que al ser algo le sea añadido, que sea por ello más formal, determinante del mismo, como el acto a la potencia. De este modo, al ser le serían añadidas determinaciones esenciales. Por el contrario, nada puede añadirse al ser, que sea extraño a él, excepto el no-ente, pero que no puede ser ni forma ni materia».

Si al ser se le pudiese añadir un elemento más formal, se comportaría entonces de un modo análogo a la materia con respecto a la forma, sería potencia en relación a esta adición, que lo determinaría como el acto a la potencia, y, con ello, lo complementaría o perfeccionaría. Igualmente, si el ser se limitara a conferir la última actualidad de la existencia a los actos esenciales, no sería lo más perfecto, sino que sería perfeccionado o determinado por las perfecciones de la esencia.

Por el contrario, se concluye que: «El ser no es determinado por algo como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. Pues, en la definición de las formas, en el lugar de las diferencias se ponen las materias propias, así se dice que el alma es el acto del cuerpo físico orgánico. Y así este ser de aquel otro se distingue, en cuanto es de tal o cual naturaleza»[22]. En lugar de recibir algo de la esencia, el ser es limitado o imperfeccionado por la misma esencia, la potencia que lo recibe.

El ser de los distintos entes difiere por las diferentes esencias que lo limitan de manera diversa, lo rebajan o imper-

[22] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios*, q. 7, a. 2, ad 9.

feccionan según su contenido esencial específico e individual. Es el ser el que constituye y termina a la esencia entificándola, dándole actualidad y perfección, tal como se indica en su segunda función, entificadora o fundamental, además de conferirle la existencia, que sería su primera función, más patente, pero menos básica. Por estas dos funciones, puede decirse que: «El ser es el complemento de todo»[23].

3. Funciones de la esencia

3.1. La multiplicidad entitativa

También la esencia, constitutivo material del ente, realiza, en el mismo, una doble función al igual que el ser. Los dos oficios están indicados en la definición de esencia: «por ella y en ella, el ente tiene ser»[24].

Al indicarse que «por ella el ente tiene ser», se señala la primera función de la esencia, la de diferenciar todos los entes. La esencia es la condición para que se dé la multiplicidad entitativa. «Por ella», o gracias a ella, el ente puede estar constituido por el acto de ser en distintos modos. La esencia es lo que hará posible que el ser pueda ser proporcionado según una determinada medida, que sea un ser propio y, por tanto, no idéntico a los demás.

Hay una doble posibilidad para la diferenciación o multiplicidad de los entes. En una, podría explicarse la multitud de los entes por diferencias que se adicionaran al ser, constitutivo común de todo ente. El ser sería en este caso especificado o determinado por ellas, de manera parecida como el género lo es por la diferencia específica, que lo perfecciona y complementa, convirtiéndolo en especie.

---

[23] Ídem, *Cuestiones quodlibetales,* XII, q. 5, a. 5, in c.

[24] Ídem, *Sobre el ente y la esencia,* c. 1, 5.

En la otra explicación posible de la multiplicidad entitativa, el ser se diversificaría según las esencias, por convenir o adecuarse a cada una de ellas, convirtiéndose así en un ser proporcionado a la correspondiente esencia, en su ser propio. En esta segunda posibilidad: «las cosas se diferencian porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser de diversa manera»[25].

3.2. Características del género

La primera alternativa no puede aceptarse, porque el ser no es como un género al que puedan añadírsele diversas diferencias. Según la doctrina de los predicables, lo determinante del género, para convertirse en la especie, es la diferencia específica.

Sin embargo, la determinación que se encuentra en la esencia de la especie, por la que se distingue por la expresada por el género, está también en la misma esencia del género, aunque no de un modo igual. En la especie está de modo determinado y en el género de modo indistinto o indeterminadamente.

La esencia de la especie contiene el género y la diferencia específica de manera determinada. Así «hombre» contiene el género «animal» y la diferencia específica «racional». La esencia del género contiene el género, de modo determinado, y también la diferencia específica, aunque indeterminadamente. Así, por ejemplo, el género «animal», que contiene indistintamente todas las diferencias específicas posibles y entre ellas las de «racional».

Puede afirmarse, por consiguiente, que: «todo lo que está en la especie está también en el género como no determinado»[26]. De que el género contenga indeterminadamente

[25] Ídem, *Suma contra los gentiles,* I, c. 26.
[26] Ídem, *Sobre el ente y la esencia,* c. 2, 11.

todo lo que está en la especie, permite inferir otra afirmación: el género incluye determinadamente lo que es material en la cosa e implícita e indeterminadamente lo que es formal en ella. De manera que: «la naturaleza del género se toma de aquello que es material en la cosa»[27], del material sustentante y receptivo de las posteriores perfecciones. El género se constituye de lo que es material de la cosa, de lo que es sujeto y receptivo, pero no es solo lo material, porque contiene también lo formal, lo recibido y determinante o perfeccionante, aunque indeterminadamente.

Semejantemente se expresa la esencia de la diferencia específica, el universal que indica la parte característica de una especie por la que se distingue de las demás. En la diferencia se significa el todo que está en la especie y también indeterminada e implícitamente una de sus partes, pero no de la misma manera que el género. En la diferencia específica se incluye determinadamente lo que es formal en la cosa y también lo que es material, pero implícita e indeterminadamente, y ambos en acto. También se deduce que, por ello, la diferencia específica se constituye por lo formal, aunque no únicamente por ella, porque implica lo material.

Como consecuencia de estas tesis, se explica que el género y la diferencia específica puedan predicarse de la especie. Puede decirse de «hombre» que es «animal» y que es «racional». Por contener la especie lo material determinado, que es nombrado por el género, y lo formal determinado, que lo es por la diferencia, puede predicársele el género y la diferencia, ya que solo se diferencian de la especie en la inclusión de lo formal indeterminado y de lo material indeterminado, respectivamente.

Sin embargo, el género no puede atribuirse a la diferencia: «el género no se predica de la diferencia»[28]. No es posible

---

[27] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 85, a. 3, ad 4.
[28] Ídem, *Sobre el ente y la esencia,* c. 2, 15.

decir «lo racional» es «animal». El género tiene determinado lo material, que, por el contrario, está indeterminado en el sujeto de la predicación.

Tampoco es posible predicar la diferencia específica del género. No se predica «lo animal» de «racional». La diferencia tiene determinado lo formal y en el género se encuentra indeterminado. El género y la diferencia no coinciden en lo que poseen determinada e indeterminadamente, y, por ello, no es posible su predicación. No hay identificación total ni parcial. Con la especie, el género y la diferencia pueden identificarse parcialmente, en lo material determinado o en lo formal determinado. Es posible, por tanto, que ambas se prediquen de ella.

3.3. Relación del género con la materia

Se sigue de sus modos de predicarse que los conceptos universales de género, diferencia y especie guardan una relación proporcional con las realidades individuales de materia, forma y compuesto. Esta relación no significa que los predicables esenciales género y diferencia signifiquen, respectivamente, solo lo tomado por la materia y solo lo tomado por la forma, porque cada uno de ellos significa toda esencia substancial. El género se origina de lo material de la cosa, pero, por incluir también indeterminadamente lo formal, significa todo el compuesto. La diferencia proviene de lo formal de la cosa, aunque asimismo contiene una materia indeterminadamente, y, por ello, significa igualmente todo el compuesto.

Al decirse, por ejemplo, que «el hombre es animal racional», se indica, con ello, que la especie «hombre» es la adición del género «animal» y la diferencia «racional». Se expresa una composición, pero no es del mismo tipo que la significada al decir «el hombre es un compuesto de alma y de cuerpo». De ahí que no se utilice la expresión: «el hombre es un compuesto de animal y de racional».

Cuerpo y alma son dos constitutivos intrínsecos, y, por tanto, partes de un mismo compuesto real, que constituyen, al hombre, un compuesto cuyos constitutivos están estructurados acto potencialmente. De ahí que estas partes reales no puedan predicarse del mismo. No es posible decir «el hombre es cuerpo» o «el hombre es alma». Ninguna parte se predica del todo.

En cambio, «animal» y «racional» son dos conceptos que componen un tercer concepto, la especie o definición de «hombre». Sin embargo, no son dos partes o constitutivos intrínsecos, relacionados como el acto y la potencia, porque ambos, aunque de un modo indeterminado, expresan toda la esencia. Por no ser partes del compuesto, pueden, por ello, predicarse del todo, del compuesto. Es posible decir: «el hombre es animal» y «el hombre es racional». Precisamente por esta indeterminación, el concepto «animal» representa lo material respecto al concepto de «racional», que incluía en acto indeterminadamente y en potencia esta determinación. «Animal» no incluye una determinada forma específica en acto. Se la proporcionará la diferencia racional, que se comporta como lo formal. Ambos conceptos, sin dejar de ser todos, porque contienen al otro indeterminadamente, constituirán la especie «hombre», que incluye en acto ambas determinaciones.

Debe advertirse que los predicables género y diferencia en sí mismos son partes de la especie en cuanto tal. De manera que, si estos predicables se consideran no en cuanto lo que significan, sino en cuanto que son conceptos o meras realidades conceptuales, la relación es distinta[29].

Considerados como conceptos, el género y la diferencia constituyen intrínsecamente una tercera realidad, que es su compuesto, el concepto de especie o de definición. En este caso, cada uno no expresa todo compuesto, sino que es una mera parte constitutiva del mismo. Por ello, tomados como

[29] Cfr. Ibíd., c. 2, 16.

meros conceptos y no como los contenidos significativos que expresan, no pueden predicarse de la especie. No se dice que «la especie es género» o que «la especie es diferencia».

3.4. La unidad del género

Según la primera afirmación sobre el género, este predicable significa indeterminadamente la especie, y, con ello, todo el compuesto. En la segunda, se precisa que lo hace expresando determinadamente lo material de la cosa e indeterminadamente lo formal. Podría también inferirse de ellas que, en cada una de las especies del género, se incluye la misma esencia tal como es expresada por el mismo. El género entonces se relacionaría con sus especies de una manera parecida a la materia prima en las distintas substancias compuestas. La materia es idéntica en todos los compuestos substanciales y es determinada de diferente modo por las correspondientes formas substanciales que recibe, y que está en potencia respecto a ellas. Santo Tomás lo niega explícitamente.

No es posible sostener que el género se comporte como la materia en las substancias compuestas, como potencia de todo lo formal o determinante. La unidad del género en sus especies no es la misma que la unidad de la materia primera en todos los compuestos materiales[30].

Esta última unidad se fundamenta en que la materia no contiene ninguna forma en acto. Es pura potencia. En cambio, la unidad del género se basa en la inclusión de todas las formas específicas, que pueden considerarse todas incluidas en acto, porque lo están de un modo indeterminado. El género únicamente contiene en potencia cada forma determinada. De manera que al recibir una de ellas, no queda determinada como lo es la materia, una potencia por su acto, sino

[30] Cfr. Ibíd., c. 2, 17.

en el sentido que desaparece la indeterminación, que incluía todas las formas en acto. Solo se ha actualizado una determinación.

3.5. Función limitadora

El ser no es comparable a ninguna de estas relaciones del género. Ni contiene en acto indeterminadamente a las esencias, ni es potencia con respecto a ninguna de ellas. El ser es siempre acto, y como tal siempre recibido y nunca recipiente de nada. Es preciso admitir, por tanto, la segunda posibilidad, que los entes difieran porque sus esencias tengan el ser de diverso modo. De manera que cada esencia limite al ser en un determinado grado o medida de la perfección del ser.

El ser, en su máxima perfección, siempre es limitado o imperfeccionado por la esencia de los entes creados. La esencia expresa esta medida o grado de limitación. Si dos entes difieren es porque el ser propio de uno está limitado en una determinada medida, y el ser del otro está restringido en distinto grado. Y, si uno de ellos posee una mayor perfección, no es por advenirle una determinación esencial, sino porque su ser está menos imperfeccionado.

3.6. Función sustentadora

En la definición de la esencia, se dice también que «en ella el ente tiene ser». La segunda función de la esencia en el ente, por tanto, es la de sustentar el ser. La esencia es el sujeto o «recipiente» del acto de ser. Esta función sustentadora la hace la esencia concreta, tanto la común como la individual.

En la primera, la esencia concreta común tendrá un ser proporcionado a ella, con las características genéricas o específicas según que exprese su contenido como género o espe-

cie. Esta esencia concreta común y su ser proporcionado, que constituirán un ente concreto común, por ser universales, solo existirán en el entendimiento. En cambio, en la segunda, la esencia concreta individual, su ser, el ser de la que es sujeto y limita en sus perfecciones, es proporcionado no solo a las características específicas de la esencia, sino también a las individuales. El ser en este caso, que junto con su esencia constituyen el ente singular, que es ya existente en la realidad, es también propio de toda la esencia. Es, por ello, un ser individual.

Por último, debe advertirse que no hay que entender el que estas esencias reciban o sustenten el ser, en el sentido de que son el sujeto de su ser a ellas proporcionado, como si fuesen una entidad en acto receptora de otra realidad también actual. La esencia es únicamente un principio de la entidad que es potencia del otro principio, el ser, su acto. Esta referencia, que expresa el grado o medida de limitación del ser, es a su vez su sujeto sustentante.

4. La participación del ser

4.1. Ser y ser participado

Si los entes difieren entre sí, no es por diferencias añadidas, que recibe el género, en el sentido explicado, sino porque el ser propio de cada uno de los entes está limitado en distintos grados, de una manera específica y de una manera individual. La esencia expresa este nivel de imperfección. La menor o mayor perfección de un ente no tendrá su origen en una determinación esencial, sino en que su ser se encuentre menos limitado o imperfeccionado por el otro constitutivo entitativo, tal como ocurre en las criaturas; o bien en que no tenga limitación alguna, porque su esencia no sea limitante ni, por tanto, receptora, por identificarse completamente con el ser, como ocurre en Dios.

La razón de que la esencia divina coincida con su ser está en que no es ya un receptáculo limitador, tal como ocurre en los entes creados. Si se afirma que Dios es «el mismo Ser»[31], se le atribuyen todas las perfecciones, ya que el ser es la perfección suprema. También se indica implícitamente que las criaturas participan del ser. Como explica santo Tomás: «Dios por su esencia es el mismo ser subsistente y no es posible que exista otro de este modo, así como no es posible que existan dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras por sí subsistentes. De donde, todo lo otro que sea por Él es necesario que sea como participante del ser, ya que no puede ser igual a Él, que es esencialmente el mismo ser»[32].

El Aquinate expresa esta profunda doctrina del ser, nuclear y fundante de toda su metafísica, no solo con las nociones aristotélicas de acto y potencia, y tomando el método analógico descubierto por Aristóteles, para utilizarlas en el plano entitativo –y, con ello, trascender el sistema filosófico aristotélico–, sino que también la expone de una manera más delimitada con la concepción platónica de la participación.

Según la doctrina del ser, expuesta con terminología aristotélica, puede también decirse que, por poseer el ser, acto del ente, limitadamente, según la esencia en que lo recibe, su potencia receptora que expresa la medida de limitación, es preciso que todos los entes creados, sean participantes del ser, que participen del ser. También, por ello, que el ser propio, que poseen los entes, es un ser participado y la esencia, la medida de la participación.

4.2. Definición de participación

La noción de participación, descubierta por Platón, es definida con precisión por santo Tomás del siguiente modo, que

[31] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 4, a. 2, in c.
[32] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 16, a. 3, in c.

destaca por su precisión: «Participar es como coger una parte, y por ello, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total se dice participar de aquello»[33].

Se indica, en esta definición de la participación en general, que participar de algo no es ser una parte de ello, sino tener en parte, particular o limitadamente este algo, que, sin embargo, otro lo es o le pertenece totalmente sin limitación alguna. Participar de la alegría de un ser querido, por un éxito, en su vida, que nos ha comunicado, es tener en parte la que él tiene de un modo más pleno. No es disminuirle su alegría, por tener una parte de ella, sino poseerla en parte, sin quitarle o añadirle nada de aquella alegría por aquel feliz suceso. Aunque en otro aspecto, el de confirmar la amistad, puede aumentarle la alegría. Lo mismo, podrá decirse de la participación en una pena. En general, todo lo espiritual se participa. En cambio, las cosas materiales no se participan, sino que se reparten. En este caso, como es evidente, poseer una parte implica disminuir el todo.

Desde esta doctrina de la participación, puede decirse que el ser: «es participable por todos; él mismo, en cambio, no participa de nada»[34]. Del acto de ser participan todos los entes creados. Los entes no son el acto de ser, pero lo tienen en cierto grado y medida, que expresa la esencia que lo recibe. «Así como lo que tiene fuego y no es el fuego está encendido por participación, así aquello que tiene ser y no es el ser es ente por participación»[35].

4.3. Ser participado y ser en acto

El ente, constituido por la esencia, su constitutivo material y, por su ser propio, su constitutivo formal, es una partici-

[33] Ídem, *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones,* lect. 2.
[34] Ídem, *Cuestión disputada sobre el alma,* q. un, a. 6, in c.
[35] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 3, a. 4, in c.

pación del ser, según cierto grado o medida. Esta participación del ser explica la diferenciación y la limitación de las perfecciones de los entes. Los entes: «no son imperfectos por causa del mismo ser en absoluto, pues no tienen el ser según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfectísimo»[36].

La finitud entitativa no obedece al ser considerado absolutamente, sino a su posesión relativa o parcial, expresada por una esencia, que lo recibe y lo limita. Se explica, en definitiva, por la participación del ser.

Si es posible desde la concepción del ser como acto, llegar a la doctrina de la participación del ser, o partir del ser entendido con una noción aristotélica para venir a comprenderlo con otra platónica, también puede hacerse a la inversa. La caracterización del ser como participado permite igualmente entenderlo como acto del ente.

El ser participado puede entenderse como ser en acto. «Todo participado es comparado al participante como su acto»[37]. La participación implica que lo participado se comporte siempre con el sujeto participante como su acto, que a su vez estaba en potencia con respecto a él. El ser, por consiguiente, será el acto del ente. El ser participado quedará así limitado por la potencia esencial, que tendrá un cierto grado de capacidad de ser y según esta medida lo recibirá. En cambio, lo que no participa del ser, sino que lo es, porque su esencia no es limitadora, sino que se adapta perfectamente al ser en toda su plenitud, se identifica con el ser. Será, por tanto, acto puro.

4.4. Ente por esencia y ente por participación

Dios, como es Acto puro, no es ente por participación, sino ente por esencia. La entidad se atribuye a Dios de manera

[36] Ídem, *Suma contra los gentiles*, I, c. 28.
[37] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

análoga, porque no es por composición, no es compuesta de potencia y acto, sino que es acto, acto puro, acto de ser. No puede decirse que Dios, su naturaleza o esencia, tenga ser, sino que lo es. Dios no es esto o aquello, es acto puro de ser.

De que el ser sea el constitutivo metafísico de Dios se deriva, en primer lugar, que Dios es realmente distinto de todo lo creado. No puede tacharse de ontoteológica la metafísica del ser de santo Tomás, porque en ella queda afirmada la completa trascendencia de Dios. La distancia entre las criaturas y Dios no solo es infinita en el orden de la entidad, en un plano que es el mismo que el de los entes finitos. Así la concebía la metafísica moderna, como si la diferencia entre Dios y criatura fuera la que hay entre infinito y finito, de una manera parecida a la que se da, en la serie de los números naturales, entre el uno y el infinito. La distancia es también entre los planos de la entidad. Dios está en otro plano, el del ser, cuya distancia con el plano de los entes compuestos es también infinita. Podría decirse que la trascendencia de Dios es horizontal y vertical.

En segundo lugar, aunque Dios sea el ser y todos los entes creados participen del ser, no puede inferirse que los entes participen de Dios, sean participaciones de Dios, tengan en parte lo que Dios es. Para advertirlo, hay que tener en cuenta que el ser es el nombre propio de Dios en cuanto al conocimiento del hombre, que toma como punto de partida para llegar a la trascendencia divina el carácter participado de los entes en el ser. El nombre propio de Dios, tanto para significar toda la naturaleza divina así como su singularidad única, no se agota en el ser[38]. La esencia o el ser Dios es un misterio para el hombre.

4.5. La distinción real de la esencia y el ser

La conexión de las doctrinas del ser como acto y de la participación del ser, del aristotelismo y del platonismo, reali-

[38] Ibíd., I, q. 12, a. 11, ad 1.

zada por santo Tomás, no siempre se han conocido y hasta se puede hablar de un ensombrecimiento del ser tomista. La relación entre ambas, tal como la dejó el Aquinate, es profundamente esencial. De manera que, si se ignora una parte, se ignora también la otra. Así parece que le ocurrió a Francisco Suárez, cuya interpretación puramente aristotélica influyó hasta en los que creían seguir fielmente a santo Tomás.

Suárez negó que la esencia y el ser se compusieran realmente y, por tanto, que se distinguieran con una distinción real, porque creyó que el Aquinate las consideraba como entidades. Argumentaba que: «Una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente actual y real, por otra cosa distinta de ella misma, porque, por el hecho mismo de distinguirse un elemento de otro, como un ente de otro ente, cada uno posee la condición de ente, como distinto del otro, y, en consecuencia, no es constituido formal e intrínsecamente por él»[39].

Esta objeción afectaría realmente a la metafísica del ser, si la esencia y el ser se considerasen como entes, pero son principios o constitutivos del ente. Pueden así componerse y distinguirse no como entre dos entes, sino como dos principios constitutivos reales del ente.

Una distinción que no tendrá que ser de razón con fundamento en la realidad, como sostiene Suárez, sino que será una distinción real entre constitutivos intrínsecos inseparables. Según este último: «En las criaturas, la existencia y la esencia se distinguen, o como el ente en acto y el ente en potencia, o, si se las considera a ambas en acto, solo se distinguen por razón con algún fundamento en la realidad, distinción que basta para afirmar el modo absoluto que el existir actualmente no pertenece a la esencia de la criatura»[40].

[39] Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (Ed. y v. esp. S. Rábade, S. Caballero y A. Caballero), Gredos, Madrid 1963, v. V, D.M. XXXI, s. 1, n. 3, p. 21.

[40] Ibíd., D.M. XXXI, s. 6, n, 13, p. 62.

Para Suárez, en la realidad son idénticas la esencia y la existencia, pero esta única realidad puede concebirse de dos modos diferentes. Considerando la mera esencia en su entidad, sin tener en cuenta que está en la realidad, o bien, la esencia en cuanto no tiene la entidad de sí misma, sino recibida, es decir, como existente. Esencia y existencia son dos conceptos abstraídos de la misma realidad y, por ello, se distinguen conceptualmente, aunque con un fundamento real, la dependencia de su existencia.

4.6. Distinción entre esencia y existencia

Tampoco Suárez parece tener en cuenta la diferencia que hay entre el ser y la existencia. Suárez, que identifica el ser con la mera existencia, no considera la distinción como causa y efecto, del Aquinate, entre ser y existencia. El ser, en Suárez, queda reducido a la existencia, a la presencia de algo en la realidad, aspecto extrínseco del ente, y, por tanto, a una última perfección[41].

Al igual que Suárez no reparó en las dos funciones del ser, entificadora y realizadora, también ignoró las dos funciones de la esencia, condicionadora de la multiplicidad entitativa y sustentadora del ser. Para el metafísico renacentista, la «esencia real» es la que constituye al ente en su concepción más general.

Tomado en este sentido: «El ente [...] no significa el ente en potencia, en cuanto opuesto privativa o negativamente al ente en acto, sino que significa solamente al ente en cuanto expresa precisivamente la esencia real»[42]. Ente significa la esencia real, prescindiendo de su existencia actual –que, en cambio, tiene el ente en acto– y también de la negación de

[41] Cfr. Ibíd., D.M. XXXI, s. 1, n. 2, pp. 12-13.

[42] Ibíd., v. I, D.M. II, s. 4, n. 11.

esta existencia, que tiene, a su vez, el ente en potencia o ente posible, porque carece de la existencia actual.

El ente en esta acepción más universal, y, por ello, objeto de la metafísica, ni excluye ni incluye la existencia, ni la niega ni la afirma –como sus especies, respectivamente, el ente en potencia o posible y el ente en acto–, simplemente abstrae o prescinde de ella. Significa «precisivamente» la esencia real, que no tiene ya ninguna relación con la existencia.

4.7. El ente posible

Ente, por consiguiente, es «lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, sin excluirla ciertamente o negarla, sino solo abstrayendo de ella precisivamente»[43]. Suárez precisa que: «La esencia real es la que en sí no envuelve contradicción alguna, ni es mera ficción del entendimiento». La realidad queda definida por lo no contradictorio y, por tanto, por lo racional.

Como consecuencia, también por lo posible, pero no con una posibilidad puramente abstracta, sino en el sentido de que se posea la aptitud de existir actualmente, tal como tiene el ente en potencia. «Es real la esencia que puede ser producida realmente por Dios y constituirse en el ser de un ente actual»[44].

En la metafísica suarista, el ente, o esencia real, queda así situada en la región de lo «no ficticio ni quimérico, sino verdadera y apta para existir realmente»[45] y, por tanto, de lo pensado. Por el contrario, en la metafísica de santo Tomás, que Suárez muestra solo haber enfocado desde una perspectiva puramente aristotélica, el ente se explica por el ser. El ente

[43] Ibíd., D.M. II, s. 4, n. 9.
[44] Ibíd., D.M. II, s. 4, n. 7.
[45] Ibíd., D.M. II, s. 4, n. 5.

siempre incluye necesariamente al ser. Sin el acto de ser no hay entidad.

Podría objetarse que, tal como hizo Suárez, se puede concebir el ente posible, el ente como no existiendo, haciendo abstracción de su existencia y, por tanto, sin incluir el ser, independientemente que se conciba como causa o no de la existencia, su efecto secundario. Para santo Tomás, de manera opuesta, lo posible incluye también el ser, el constitutivo formal del ente.

Cuando se piensa en un ente como no existiendo, un ente posible, se piensa con todos sus constitutivos intrínsecos y fundamentales, la esencia y su ser, su acto de ser propio, de lo contrario no sería un ente. Siempre se concibe el ente con estos dos principios. Si el ente es actual, la esencia y el ser serán actuales. Si el ente es posible, la esencia y el ser serán posibles. Igualmente, si el ente se considera prescindiendo de la actualidad y de la posibilidad –como hace Suárez, con su ente, objeto de la metafísica–, incluirá también la esencia y su ser en este estado.

4.8. El oscurecimiento del ser

Aunque en general la doctrina del ser de santo Tomás no fue comprendida ni por los mismos tomistas, no desapareció nunca completamente[46]. Una clara prueba de ello se encuentra en Domingo Báñez (1528-1604), que, al comentar los textos de la doctrina del ser de santo Tomás, advirtió que concibe el ente como participante del ser.

Explicó que, al unirse a la esencia, el ser es especificado o determinado por ella, no por recibir perfección alguna, sino porque lo limita en sus perfecciones. «Aunque el mismo ser

[46] Cfr. C. FABRO, «L'obscurissement de l'esse dans l'école thomiste», en *Revue Thomiste* (París), 58 (1958), pp. 443-472.

–escribía–, al recibirse en la esencia compuesta de principios esenciales, sea especificado por ellos, sin embargo, en esto que es especificado ninguna perfección recibe, sino más bien es deprimido y rebajado a ser relativo, como el ser hombre, el ser ángel, que no es una perfección absoluta».

Además, indicó, por una parte, que la caracterización del ser como acto es la clave de bóveda de la metafísica de santo Tomás. Por otra, que el mismo Aquinate pregona a gritos («clamat»), y, en cambio, protesta Báñez, parece que los tomistas no quieran oírle. «Y esto es lo que santo Tomás clama y los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza [...] y que en ninguna cosa se encuentra como recipiente y perfectible, sino como recibido y perfeccionante de aquello en lo que es recibido, el mismo, sin embargo, por aquello mismo que es recibido es deprimido y, como si dijéramos, imperfeccionado»[47].

5. Los trascendentales

5.1. Propiedades del ente

A partir de la concepción del ser, la filosofía intenta emprender la resolución de los problemas filosóficos, desde los de la estructura interna de todos los entes, que se presentan como múltiples, móviles o cambiantes y activos o comunicativos, hasta los de la escala de los entes, o inventario de todos ellos, ordenados en distintos grados. Todos estos problemas, que no solo son tratados por la metafísica, sino también por otras partes de la filosofía, se reducen a unos pocos básicos, que son objeto únicamente de la metafísica. Estos problemas metafísicos están referidos a unos conceptos que se denominan trascendentales o propiedades del ente.

[47] DOMINGO BÁÑEZ, *Comentario escolástico a la primera parte de la Suma Teológica* (Ed. L. Urbano), F.E. D.A., Madrid 1934, v. I, p. 141ª.

Los atributos, o propiedades del ente, son expresados en unas nociones, que tienen también un especial estatuto lógico y lingüístico, que trascienden todos los otros conceptos y palabras, que se refieren siempre a categorías o sectores de la realidad. Los conceptos trascendentales tienen una máxima universalidad y los nombres que los expresan son los más comunes o generales.

La teoría sobre estas nociones tiene su raíz en Platón, en su doctrina de las ideas. Fue continuada por Aristóteles, que los considera determinaciones de todo ente. San Agustín los nombra explícitamente. Parece ser que fue en el siglo XIII, cuando por primera vez, con Felipe el Canciller, se denominaron trascendentales a estas propiedades fundamentales del ente. Estas determinaciones ofrecen una visión de toda la realidad. Son como siete ejes estructurales, que se encuentran en todo el sistema metafísico, o como urdimbre de la trama del tejido de las visiones metafísicas de la realidad.

5.2. Deducción sistemática

Generalmente se considera que la exposición de santo Tomás de los trascendentales es la más sistemática y la que consigue mostrar su derivación del concepto de ente. Es una deducción, que no solo muestra su derivación necesaria del ente, sino que solo pueden ser los siete deducidos. Además, muestra su fundamentación en el ser, el constitutivo básico que trasciende el orden del ente y de su esencia inteligible, pero que, sin embargo, es su causa.

La deducción sistemática de los trascendentales la ofrece el Aquinate al comenzar su obra dedicada a la verdad. Empieza recordando, por un lado, que: «aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente». Por otro, que, como consecuencia: «es necesario que todas las

otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente».

Aparece con ello el siguiente problema: «al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente». El concepto de ente es uno, pero no unívoco, como lo es todo género. Su unidad es proporcional, y, por ello, es una noción análoga. No tiene una unidad estricta o formal, sino que, con respecto a sus analogados, constituye una unidad proporcional, en cuanto que en este concepto se contiene actual e implícitamente toda su diversidad. En el concepto de ente no se prescinde, por tanto, de las determinaciones, como se hace en cualquier género, sino que están implicadas todas. El concepto de ente se extiende a todo lo común y a lo diferencial de cada uno de los entes.

5.3. Los modos especiales o categorías

Lo único que se puede adicionar al ente es un modo del mismo. «Algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente». Algo que se encuentre en él, pero no esté explicitado en su concepto. Lo que se le agrega es entonces un modo implícito del ente.

La adición consistirá, por tanto, en explicitar un contenido implícito. Todos los modos del ente, según sea la explicitación, pueden agruparse en dos grandes clases. La primera es la de los «modos especiales» del ente. «Se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y con arreglo a estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de sustancia se expresa cierto

modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre en los otros géneros supremos».

Los conceptos, que no son el de ente, no se identifican con él, porque, aunque lo expresan, lo disminuyen en su amplitud. Cada uno de ellos significa el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir reuniendo por sus elementos comunes o genéricos, hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores, que son las llamadas categorías, la substancia y nueve accidentes –cantidad, cualidad, relación, donde, posición, posesión, cuando, acción y pasión–.

5.4. Los modos generales

Es posible formar también una segunda clase de modos de explicitación, la de los «modos generales». De esta segunda manera, «el modo expresado es un modo que acompaña de forma general a todo ente. Y todavía este modo puede tomarse: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo; bien como siguiendo a cada ente en orden a otro».

Los modos generales son los que acompañan a todo ente, y tienen, por ello, su misma universalidad. No lo limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y, en este sentido, al igual que el ente, se denominan trascendentales, por «trascender» el orden categorial. Su universalidad no es genérica, sino trascendental.

Estos conceptos trascendentales se denominan también propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente. No obstante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual.

5.5. Distinción de razón con fundamento imperfecto

Por añadir al ente algo meramente conceptual, se infiere que los atributos o propiedades trascendentales no podrán distinguirse del ente con una distinción real, con una distinción independiente de la intervención del conocimiento. Con este tipo de distinción se distingue la esencia y ser en el ente, porque la distinción real se da tanto en realidades separadas –una no es la otra y puede darse sin la otra– como en las inseparables –una no es la otra y no puede darse sin la otra–.

Todavía hay que precisar que la distinción real puede ser adecuada e inadecuada. La primera es la que hay entre dos todos o dos partes entre sí. La distinción real inadecuada es la propia del todo con una de sus partes. Se llama así porque no hay una distinción total, sino una identificación parcial. El ente y el ser se diferencian así, porque el ente incluye ya al ser.

El ente y sus atributos se distinguen con una distinción de razón, conceptual o lógica, que no es como la que se da entre términos sinónimos, –sin fundamento en la realidad o puramente mental–, como la que hay, por ejemplo, entre «ardid» y «treta». Su distinción de razón tiene un fundamento en la realidad, aquello explicitado en uno de ellos, que es real, pero que en el otro solo lo designa implícitamente. Se trata de una distinción de razón con fundamento en la realidad con fundamento imperfecto, porque lo explicitado no es algo que esté en potencia en lo diferenciado ni con ningún tipo de composición –el fundamento sería entonces perfecto–, como la que hay entre «hombre» y «animal racional», sino que está en acto tanto en la forma implícita como en la explícita.

5.6. Requisitos del trascendental

Las propiedades trascendentales se caracterizan por cumplir tres condiciones. La primera, por identificarse total-

mente con el ente, todos los trascendentales son idénticos absolutamente entre sí. De ahí que sean equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden permutarse entre ellos, como sujeto y predicado.

La segunda es que se da un desarrollo conceptual de lo implícito a lo explícito. Aunque los trascendentales se identifican realmente entre sí, sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos en un aspecto distinto.

Por último, la tercera condición es la derivación gradual de las propiedades. Los conceptos trascendentales resultan de un proceso sucesivo ordenado. Como algunos de los trascendentales no cumplen exactamente, o de manera precisa, esta o la anterior condición, a veces se varía su número. En lugar del catálogo de los siete trascendentales, los únicos posibles, según estos tres requisitos –ente, realidad, unidad, «aliquidad» (incomunicabilidad), verdad, bondad y belleza–, a veces se presenta otro de cuatro –ente, uno, verdadero y bueno–.

Capítulo VIII

UNIDAD, VERDAD Y BONDAD

1. Ente y realidad

1.1. Trascendentales absolutos y relativos

Los siete trascendentales, o modos generales del ente –ente, realidad, unidad, «aliquidad» (incomunicabilidad), verdad, bondad y belleza–, quedan justificados tanto en su existencia como en su diversidad nocional. El Aquinate prueba que son los siete que aparecen y que solo pueden ser estos.

En la deducción sistemática de los trascendentales, que al igual que el ente pueden considerarse como primeros conceptos, su despliegue nocional se puede realizar por dos procesos. Son dos los únicos posibles: contemplando el ente en sí mismo, absolutamente, o bien, relativamente, desde su relación conveniencia o acomodación con lo demás, aunque, en realidad, este ajuste solo se da con el espíritu.

En el primer proceso, aparecen los trascendentales absolutos: ente, realidad, unidad, «algo» o incomunicabilidad. En el segundo, los relativos: unidad, verdad y bondad.

Los dos primeros quedan demostrados, porque: «Si se toma el modo general como siguiendo a todo ente en sí

mismo o absolutamente, dicho modo o expresará algo afirmativo o algo negativo». Si se toma en la primera línea afirmativa: «no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente sino la esencia del mismo ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de cosa». Después del ente, primer trascendental, lo que se deduce es el trascendental «res», cosa o realidad.

1.2. Doble composición del ente

En el ente, la esencia y el ser pueden considerarse como constituyendo intrínsecamente al ente, que quedará así definido como lo constituido por la esencia, constitutivo intrínseco material, y por el ser, constitutivo intrínseco formal. De ambos constitutivos resulta un compuesto en sentido estricto, con una unidad de dos constitutivos esenciales e intrínsecos, que expresa precisamente el nombre de ente.

Ente es lo constituido intrínsecamente por esencia y ser. Sin embargo, la esencia y su ser propio y proporcionado pueden considerarse de otra manera. En esta nueva acepción, se define el ente como la esencia que es sujeto del ser.

En esta segunda definición, no se significa solamente a esta esencia, sino también al ser que posee. Se nombran los mismos constitutivos que en la consideración anterior, pero no se destacan, en ellos, las mismas características. El ente es la esencia, que es significada directa y principalmente, pero tomada como sujeto del acto de ser. Este último es así un constitutivo necesario del compuesto, pero, por no identificarse ni parcialmente con su sujeto, es un constitutivo extrínseco del mismo, e incluso puede decirse del compuesto.

En un sentido estricto de constitutivo, considerando como tal solo el que es intrínseco, el ser no lo es. El «es» de la definición no se refiere a él, sino únicamente a la esencia. Sin embargo, en un sentido amplio de constitutivo, puede caracte-

rizarse al ser como tal, porque la esencia, el primer constitutivo, que sí es intrínseco, lo «tiene». El ser como constitutivo extrínseco es únicamente cosignificado y no queda resaltado su carácter formal, sino solo su distinción real con su sujeto, del que se destaca su función sustentadora.

Debe advertirse que la más adecuada definición del ente trascendental es la de ente según la primera acepción, el ente tomado con ambos constitutivos como intrínsecos, porque expresa una auténtica composición, una totalidad unitaria e intrínseca, constituida por un constitutivo material y un constitutivo formal. Además, es la que sitúa a ambos constitutivos, la esencia y su ser proporcionado, en el orden entitativo, al que pertenece el ente. Es así más patente su composición y estructuración.

En la primera acepción del ente, en la que se destaca la importancia del ser, en cuanto constitutivo formal, el ente aparece, por tanto, como el primer trascendental, como el objeto de la metafísica, del que se busca una noción distinta actual, mucho más rica que la noción de la metafísica natural, que es confusa actual. Además, el ser es el elemento fundamental más profundo e importante del ente y, por tanto, también de la ciencia que lo tiene por objeto. El paso del ente, objeto del entendimiento y de la metafísica natural y espontánea, al ente, objeto de la metafísica no es solo de lo confuso a lo distinto, en el orden de lo actual, en el sentido de la claridad inteligible o esencial, sino a lo más actual del ente, el ser propio y participado.

1.3. El ente como nombre

Siempre es posible considerar esta misma noción de ente desde una perspectiva distinta, no entitativa, sino esencial. En ella, quedará definido como una esencia, aunque con otro constitutivo igualmente necesario, pero que, por quedar

fuera de este orden, habrá que tomar como un constitutivo extrínseco. Esta última acepción es la que expresa el trascendental «res», cosa, que incluye los mismos constitutivos del ente, pero destacando la esencialidad o inteligibilidad del ente. «El ente y la cosa difieren solo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quiddidad o la esencia del ente».

El término «res», cosa o realidad, expresa la quiddidad o la esencia del ente. Significa principalmente la esencia, aunque también debe entenderse que expresa su ser propio, pero secundaria e indirectamente, cosignificándolo. No es, por tanto, el ente que es objeto primero de la metafísica. Ente y realidad podrían identificarse, respectivamente, con los denominados «ente como participio» y «ente como nombre», que distinguieron los discípulos del Aquinate.

En el primer significado, ente, en cuanto que gramaticalmente puede considerarse como un participio verbal, participa del verbo ser y, por ello, nombra directamente al acto de ser. En el ente como participio, o considerado como constituido intrínsecamente por esencia y ser, se significan ambos directamente. En el segundo significado, en cuanto que ente se puede tomar como un sustantivo, nombra directamente al sujeto del ser. En el ente como nombre, o tomado como la esencia que tiene ser, se significa a la esencia, su único constitutivo intrínseco, directamente, pero indirectamente al ser, que es su constitutivo extrínseco.

El segundo trascendental, la «res», la realidad se distingue conceptualmente del ente trascendental, el primero, porque este, «se toma del acto de ser», ya que lo expresa directa e inmediatamente, por ser su constitutivo formal. En cambio, la «realidad» procede del ente, porque simplemente subraya uno de sus constitutivos, con una de sus funciones, que ya estaba implicada al definirse como un compuesto de constitutivos intrínsecos, como entidad. Sin embargo, coincide en la realidad con el ente, porque los constitutivos son los mismos. Sus signi-

ficados difieren por el modo de expresarlos directa o indirectamente.

2. La unidad, la multiplicidad y la singularidad

2.1. Génesis de los primeros conceptos y del primer principio

Podría pensarse que igualmente hay otro trascendental, que proceda de considerar el ente destacando el ser, de manera parecida como «res» lo hace con la esencia. De este modo se expresaría directamente el ser e indirectamente la esencia. Se definiría como el ser, que es participado o limitado por la esencia. Sin embargo, no existe este trascendental, porque el ser no es, como la esencia, objeto del entendimiento, ni, por ello, ningún nombre lo expresa directa e inmediatamente. Solo es inteligible y nombre como constitutivo de un compuesto –tal como entra en la definición de ente– o como constitutivo extrínseco –como lo hace en la de realidad–. El tercer trascendental es otro y procede no ya de la afirmación, sino de la otra posibilidad que puede buscarse en el ente: la negación.

Desde el modo de la negación, el ente aparece como uno: «La negación que sigue a todo ente, considerado absolutamente, es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de uno, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso»[1]. La unidad expresa la indivisión del ente. Lo uno es lo mismo que el ente indiviso.

Como todos los trascendentales, el concepto de unidad se genera del de ente, pero a partir del principio de no-contradicción, primer principio del pensamiento y a la vez ley general de todo ente.

La génesis de estos primeros conceptos y primer principio, junto con el de multiplicidad, concepto de opuesto a la unidad

[1] SANTO TOMÁS, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.

es la siguiente: «Lo primero que cae en el entendimiento es el ente; lo segundo es la negación del ente. De estos dos se sigue lo tercero: el concepto de división –de que algo es entendido como ente, y se entiende lo que no es el ente, se sigue, en el entendimiento, que está dividido de ello–; en cuarto lugar, se sigue, en el entendimiento, la razón de uno, es decir, en cuanto se entiende que el ente no está dividido en sí mismo. En quinto lugar, se sigue el concepto de multitud, es decir, en cuanto se entiende este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí unos». Lo primero en la génesis de las propiedades trascendentales y los primeros principios es la noción de ente. Después de esta primera afirmación, viene la negación y surge el concepto de la nada. En tercer lugar, se vuelve a afirmar, y ahora se constituye el concepto de división, la separación del ente y el no ente. Su expresión es el principio de no contradicción: el ente no es el no ente.

Afirmado el concepto de división, si se niega en el ente se genera el concepto de unidad, que el ente no está dividido de sí mismo. Lo uno es el ente indiviso.

Por ser la unidad formalmente la negación de la división interna del ente, funda de modo inmediato el principio de identidad. Principio que, por expresar que el ente es uno o indiviso, es, por tanto, posterior al de no-contradicción.

Por último, en quinto lugar, en la consideración del ente en sí mismo surge el concepto de lo múltiple, resultado de una afirmación, la de la división. La unidad es negación de la división y de manera opuesta la multiplicidad es la afirmación de la división. Sin embargo: «Aunque se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá lo múltiple, si no se entiende que cada una de las cosas divididas es algo uno»[2]. La multiplicidad no se opone contradictoriamente a la unidad. Lo múltiple no afirma la división interna, sino la división externa. No supone, por tanto, la negación de la unidad, aunque se oponga a ella.

[2] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la potencia*, q. 9, a. 7, ad 15.

2.2. Las líneas de oposición

Debe recordarse que la oposición entre dos entidades se da cuando una excluye de algún modo a la otra. Según el tipo de exclusión, se pueden dar cuatro modos de oposición: contradictoria, contraria, privativa y relativa.

Contradictoria, cuando es irreductible, como la que hay entre el ente y el no ente. No hay, por tanto, un medio entre los opuestos contradictorios.

Contraria, si la oposición se da dentro de un género y, por consiguiente, en un ámbito limitado. Los contrarios toleran la existencia del medio. Un ejemplo sería la que existe entre blanco y negro, que entre ellos están los colores; o entre la alegría y la tristeza, que tienen distintos grados intermedios.

Privativa, que resulta de una perfección y su falta, como la salud y la enfermedad. También permiten el medio.

La relativa, por último, existente entre relaciones, y también entre los sujetos de las mismas, pero que guardan un orden entre sí. Como en la primera forma de oposición, no hay medio entre los opuestos relativos. Un ejemplo de ella es la oposición de paternidad y filiación[3].

2.3. Lo uno y lo múltiple

La oposición entre la unidad y la multiplicidad o pluralidad corresponde a la contraria. La multitud niega la indivisión externa y, a la vez, afirma la indivisión interna, la unidad trascendental. La multiplicidad no se puede constituir como tal, sin la unidad de cada uno de los elementos que la integran. Es así una cierta unidad imperfecta. De ahí que su oposición a la unidad no sea contradictoria, su negación pura y simple, sino contraria, como la que se da entre los extremos de un mismo

[3] Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica,* V, 10.

género, ya que la unidad no expresa la negación de la multiplicidad, sino la de un tipo de división, la interna.

La multiplicidad, por su parte, no niega la unidad, sino una clase de indivisión, la externa. Lo uno no solo es compatible con lo múltiple, sino que, además, posibilita a la misma multiplicidad. La multiplicidad o división externa no es un concepto trascendental, porque no es propia de cada ente, aunque está posibilitada por la unidad trascendental, o la negación de la división interna. «Los sentidos perciben la pluralidad antes que el uno, lo mismo que el todo antes que las partes y lo compuesto antes que lo simple, sin embargo, naturalmente hablando y según la razón, el uno es anterior a la pluralidad»[4].

2.4. La incomunicabilidad

La unidad es el último trascendental absoluto, la característica explicitada del ente, que resulta de considerarlo en sí mismo. Sin embargo, gracias a la multiplicidad, se puede mirar o examinar el ente de manera relativa, o con las relaciones que sustenta respecto a otros entes porque puede entenderse al mismo ente como múltiple. Por ello, en la deducción de los trascendentales, hay que notar que: «la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de "algo", pues decir algo es como decir "otro que". Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido (o distinguido) de los demás»[5].

Desde la consideración relativa del ente, conseguida gracias a la noción de multiplicidad, el ente se revela como «otro que», o como no siendo lo otro, como «algo» o «aliqui-

[4] SANTO TOMÁS, *Cuestiones disputadas sobre la potencia*, q. 9, a. 7, ad 15.
[5] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.

dad», por tanto, como un nuevo trascendental. La «aliquidad» es el cuarto trascendental.

Algo significa el ente en cuanto distinto o separado de los demás. «Algo» añade al ente la afirmación de la división externa o la negación de la identidad con los demás. Así como la unidad significa el ente con la negación de la división interna o con la afirmación de la indivisión o de la identidad propia, el trascendental «algo» significa el ente con la afirmación de la división de los demás o con la negación de la indivisión o identidad con lo otro.

La «aliquidad», por diferenciar un ente de otro, es la expresión de la individualidad o incomunicabilidad de cada ente. Todos los entes por su individualidad propia, y, por tanto, no compartida con nadie, poseen unos elementos no comunes o incomunicables.

La individualidad es mayor en los entes inmateriales que en los materiales. En estos últimos, según la doctrina hilemórfica, por la forma se pertenece a una determinada especie y todos los individuos de la misma la poseen igual o en común. Sin embargo, por su materia o sujeto receptor de la misma, la poseen de modo individual. La forma es un principio especificador, que da características comunes, y la materia, el principio de individuación o de incomunicación, de tener algo no común o propio.

En los entes inmateriales subsistentes o espíritus, la individuación o incomunicabilidad metafísica la da su ser propio, poseído en exclusividad por la esencia simple, que es solo forma subsistente, un alma que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, todo espíritu es ya individual. Por ello, en los entes espirituales, la forma no se comunica, no es común, sino siempre incomunicable. Para significar esta máxima individualidad o suprema singularidad e incomunicabilidad, se utiliza el término persona. Cada ente espiritual es una persona.

Por su máxima incomunicabilidad metafísica, la persona realiza plenamente el trascendental «aliquid». No se

identifica con este cuarto trascendental, porque a los entes no personales también se les puede predicar la propiedad «algo». No obstante, por participar en mayor grado del trascendental, en la persona se le cambia el pronombre «algo» por «alguien».

3. La verdad

3.1. El ente y el espíritu

Al considerar al ente en cuanto se relaciona u ordena a otros, en lugar de reparar en la distinción o separación puede hacerse con la conveniencia o acomodación. Se advierte entonces que únicamente se da esta relación de adecuación al alma espiritual, porque es el único ente abierto a todo ente. Es «algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente». No es posible con los demás entes, porque no poseen la apertura a toda la realidad. Solo el espíritu, por sus facultades, goza de una apertura que tiene la universalidad propia de los trascendentales. Por ello: «el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas», como dice Aristóteles[6].

Como las facultades del alma espiritual son el entendimiento y la voluntad, la conveniencia del ente será de tres clases, a cada una por separado y a las dos conjuntamente y, por tanto, aparecerán nuevos trascendentales: verdad, bondad y belleza.

3.2. La verdad entitativa

El ente solo se adecua o conviene con el espíritu, por su apertura entitativa. «La conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de "verdadero"»[7]. En su con-

[6] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 8, 1, 1094a3.

[7] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.

veniencia al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en el sentido de apto y adecuado para ser entendido.

Esta relación es conceptual, porque no añade una nueva dimensión real al ente. «Lo verdadero es una disposición del ente, pero no que le añada alguna naturaleza ni que exprese algún modo especial del ente, sino algo que se encuentra en todo ente y que, sin embargo, no viene expresado por el nombre de ente»[8].

Si la verdad le añadiese algo al ente, entonces este no sería por sí mismo inteligible, sino que la cognoscibilidad le sobrevendría como algo que no pertenecería a la propia entidad. Este algo no añadido, sino explicitado, es la adecuación del ente al entendimiento, que define formalmente el ente como verdadero.

En su adecuación o respectividad al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en cuanto apto y adecuado para ser entendido. Esta relación, que aparece en el ente, al igual que la de la bondad, no es real, porque el ente no está ordenado realmente al entendimiento ni tampoco a la voluntad. Son estas dos facultades las que dependen del ente, porque lo necesitan para pasar a su acto.

Verdadero es el ente en cuanto adecuado a ser entendido; y la verdad es esta adecuación del ente al entendimiento. Sin embargo, debe advertirse que en la predicación de la verdad como predicado trascendental del ente, se significa no solo esta adecuación, sino también el ente mismo, en cuanto que, precisamente por su misma entidad y, por tanto, actualidad, es adecuado a ser entendido. Todas las propiedades trascendentales añaden al ente algo meramente conceptual, pero en cuanto predicados trascendentales significan el ente en cuanto fundamento de lo que en cada una de las propiedades trascendentales se explicita.

---

[8] Ibíd., q. 1, a. 1, ad 4.

3.3. La adecuación

La verdad trascendental, definida como la conveniencia o adecuación del ente al entendimiento, presupone, además de la comprensión del entendimiento como infinitamente abierto a toda la realidad, su capacidad para poseerla en su interioridad, haciéndose uno con la realidad poseída en lo hondo del espíritu por el acto de entender. Lo constituido o entendido es un concepto, o palabra interna expresada, con el que se manifiesta o dice la realidad, porque: «El concepto, o palabra mental (...) nace de algo y representa también algo. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es la semejanza de la cosa entendida».

El concepto es semejante a la realidad, que expresa, porque tiene su misma forma o esencia, aunque no coincida completamente, no sea de una identidad, sino una semejanza imperfecta en mayor o menor grado. Esta semejanza se explica: «porque el efecto se asemeja a su causa según su forma, y la forma del entendimiento es la semejanza de la cosa entendida»[9].

Por la actividad abstractiva, que actúa sobre la realidad, puede considerarse que la cosa real es causa de lo entendido, y, por tanto, que su forma o esencia se encuentra en su efecto con una semejanza. «Todo conocimiento se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista, que, por el hecho de ser informada por la "especie" del color, conoce el color»[10]. La forma semejante de la realidad constituye al mismo entendimiento, junto con el ser que ya posee. La semejanza o «asimilación» –en el sentido de ser similar– puede decirse también que es causa, más próxima que la realidad, del entendimiento.

[9] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la potencia,* q. 8, a. 1, in c.
[10] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 1, a. 1, in c.

3.4. La verdad intelectiva

La definición clásica de verdad se debe a Isaac Israeli. El filósofo judío medieval la definió con las siguientes palabras: «adecuación de la cosa y el entendimiento» *(«adaequatio rei et intellectus»)*. Claramente se advierte que expresa la verdad como predicado trascendental o entitativo.

Sin embargo, invirtiendo el orden de los términos de la proposición, puede significar otro concepto de verdad, la que expresa la que está en el entendimiento. La verdad intelectiva es la «adecuación del entendimiento y la cosa» *(adaequatio intellectus et rei)*.

La existencia de la verdad situada en el entendimiento queda justificada porque: «Lo mismo que el bien nombra aquello a que tiende el apetito, así lo verdadero nombra aquello a que tiende el conocimiento. Entre el apetito y el entendimiento o cualquier otra facultad de conocer hay esta diferencia: que el conocimiento es según que lo conocido está en el cognoscente; en cambio, el apetito es según que el que apetece se inclina hacia la misma cosa apetecida. Y así, el término del apetito, que es el bien, está en la cosa apetecible; en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento»[11].

Al afirmarse que la verdad nombra «aquello a que tiende el entendimiento», no se indica a lo que tiende la facultad en cuanto a su potencialidad y subjetividad, al ente inteligible o a su objeto; sino aquello a lo que tiende el entendimiento en acto, a lo entendido o al verbo interior. Lo que nombra la verdad que está en el entendimiento es el lenguaje del espíritu, su palabra mental.

[11] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 16, a. 1, in c.

3.5. La verdad conocida

El significado de verdadero, en cuanto que está en el entendimiento, adquiere su auténtico sentido desde la comprensión de la esencia de la intelección como manifestativa y expresiva de lo que las cosas son. La adecuación del conocimiento con la realidad: «El sentido no la conoce en modo alguno, pues, aunque la vista tiene la semejanza a la cosa vista, no conoce la relación que hay entre la cosa vista y lo que ella aprehende. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad a la cosa inteligible, pero no la aprehende en tanto conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la cosa es tal como la forma que aprehende y entonces es cuando primeramente conoce y dice la verdad».

La conformidad, que constituye a la verdad que está en el entendimiento, tiene que encontrarse en él como conocida, no meramente como poseída. De ahí que no la tengan los sentidos. A pesar de tener una semejanza o conformidad con lo sentido, e incluso de que la sensación implique una conciencia de sentir, en la sensación no se conoce su adecuación a la cosa. Tampoco este primer significado de la verdad se da en la simple aprehensión, porque parecidamente, aunque en esta primera operación intelectual hay adecuación de lo entendido con la realidad, no se conoce.

El entendimiento solamente la conoce en el juicio, porque: «Esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar de alguna cosa, significada por el sujeto, alguna forma, significada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto a su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan lo verdadero; y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos o incomplejos».

En el acto de juzgar, la unión o separación de conceptos se realiza respecto a la realidad, en cuanto que el concepto-su-

jeto suple la cosa y el concepto-predicado suple lo que el entendimiento ha conocido de ella. En todo juicio se realiza una especie de reflexión o vuelta del entendimiento sobre sí, en el sentido que se conoce implícitamente su conformidad con la realidad.

Puede concluirse, por tanto, que «la verdad está en el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es»[12] o que reside en el juicio por su dimensión reflexiva. «La verdad sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de este se refiere a la cosa tal como es ella; pero la verdad es conocida por el entendimiento en tanto que este reflexiona sobre su propio acto; mas no solo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa».

La verdad intelectiva hace no solo que el entendimiento sea conforme a la realidad, ya que lo requiere la misma esencia del entender, sino también que se conozca esta adecuación. En la posesión de las esencias de las cosas, en cuanto conocidas, según la conformidad que exige la esencia del entendimiento, consiste la perfección del entendimiento.

El conocimiento de la adecuación del entendimiento a la realidad, que se expresa en el juicio o en el acto de juzgar, queda posibilitada por la misma naturaleza del entendimiento. La conformidad del entendimiento a la cosa: «no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el propio entendimiento, a cuya naturaleza le compete conformarse a las cosas»[13].

3.6. Fundamento de la verdad intelectiva

La verdad, que está en el entendimiento en cuanto tal, se fundamenta en otra verdad, la verdad entitativa, que resulta

[12] Ibíd., I, q. 16, a. 2, in c.
[13] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 9, in c.

así anterior y fundante. Debe reconocerse que: «la primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia esta a la que se llama adecuación de la cosa y del intelecto, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero»[14].

Con la afirmación de la verdad intelectiva no queda negada la verdad entitativa, ni tampoco se considera a esta última sobrevenida al ente desde la actividad del conocer, aunque no se conocería si no se tuviese conciencia de la verdad en el entendimiento, de la correspondencia del entendimiento con la realidad. Solo en este sentido, la verdad que está en el entendimiento es primera.

El entendimiento es también un ente, y, como tal, posee la verdad trascendental. Ello implica que posea la naturaleza o forma, que debe tener un entendimiento. De lo contrario sería un entendimiento falso, parecería una cosa, pero sería otra, porque tendría otra esencia. Por ser un verdadero entendimiento, tiene que conformarse o adecuarse a la realidad.

La verdad entitativa del entendimiento exige la identidad de la forma del entendimiento con la forma de la cosa entendida: «Toda cosa es verdadera según que tenga la forma propia de su naturaleza»[15]. La naturaleza del entendimiento consiste en expresar lo que las cosas son y este manifestar, adecuado a la realidad, constituye su verdad como entendimiento o ente, su verdad que está en las cosas. Esto expresado, que es así conforme con la realidad, es lo que se llama la verdad que está en el entendimiento.

4. El ser y la verdad

4.1. La verdad intelectiva, efecto del ser

La verdad que está en la realidad fundamenta la verdad que está en el entendimiento. Con la aplicación de la verdad

[14] Ibíd., q. 1, a. 1, in c.
[15] Ibíd., I, q. 16, a. 2, in c.

entitativa al entendimiento se demuestra que es verdadero, o conforme con la realidad, y que posee así la verdad que está en el entendimiento.

Puede decirse que la verdad trascendental o entitativa funda la verdad que está en el entendimiento en el sentido de que es un punto de apoyo, en cuanto permite probar que la verdad reside en el entendimiento. Sin embargo, la verdad que está en el entendimiento se fundamenta en el sentido de que se origina, y, por tanto, como auténtico fundamento, en el ser del ente. No, sin embargo, en la verdad trascendental, aunque sea una propiedad del ente. «El ser de la cosa y no su verdad causa la verdad en el entendimiento. Por esto (...) el pensamiento y la palabra son verdaderos porque las cosas son y no porque son verdaderas»[16].

El ser, acto primero y fundamental del ente, perfección suprema y origen de todas las perfecciones del ente y, por tanto, la perfección constitutiva de la actualidad de la esencia, es causa de lo verdadero del entendimiento. Como se indica en esta primera tesis sobre la fundamentación de la verdad, el entendimiento no expresa la entidad, no es verdadero, en razón de que sea verdadera la realidad, apta para ser entendida. La verdad entitativa no causa la verdad que está en el entendimiento. Tampoco el ente es verdadero, o digno de ser conocido, porque se tiene un conocimiento sobre él.

No se da ninguna primacía de la verdad sobre el ente ni, por ello, sobre su esencia y su ser, sus constitutivos intrínsecos. Y ello, tanto si se toma el término con el sentido de verdad en el entendimiento, como también si se significa la verdad trascendental. La primacía es la del ser sobre la verdad[17].

[16] Ibíd., I, q. 16, a. 1, ad 3.

[17] No se da, en esta doctrina, la escisión ni el enfrentamiento, indicados por Heidegger en su crítica a la metafísica occidental, entre la «verdad» o el «pensamiento» y el «ser».

4.2. El conocimiento, efecto de la verdad trascendental

Si la verdad, que está en la realidad, es un efecto del ser, el entendimiento, que posee la verdad intelectiva, es efecto de la verdad trascendental. «La entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad»[18]. Tesis que queda expresada con la afirmación de que la verdad trascendental es causa del conocimiento.

En esta segunda tesis nuclear de la doctrina sobre la verdad se establece que, por la aptitud del ente a ser entendido, causada por su mismo ser, se constituye esencialmente el conocimiento intelectual. De manera que, si el ente no fuese adecuado al entendimiento, no sería posible el mismo entendimiento.

De esta tesis se desprende este primer corolario: «Si uno y otro entendimiento (el divino y el humano), lo que no es posible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería el concepto de verdad»[19].

Si se negase la naturaleza propia del entendimiento, el poder de conocer lo que algo es, y, por tanto, la existencia del entendimiento –lo que es imposible, porque ya no se podría negar–; y si, a la vez se afirmase que el ente es –aunque con la anterior negación se haría de un modo inconsistente–, no se podría sostener entonces que el ente es verdadero. Si se negase el efecto de la verdad, el entendimiento, ya no sería posible tampoco afirmar su causa, la verdad entitativa.

Una segunda consecuencia de la tesis y del primer corolario es que no se da una primacía del entendimiento sobre la verdad del ente ni tampoco sobre el ente, de la que se deduce la verdad y con la que se identifica, ni de su ser, fundamento de ambos. Las afirmaciones simplemente expresan que de tal modo lo verdadero se dice del ente por su referencia al enten-

---

[18] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 1, a. 1, in c.
[19] Ibíd., q. 1, a. 2, in c.

dimiento, que no es posible negar este último sin remover la verdad entitativa del ente.

No se da, sin embargo, esta prioridad, en el orden del conocimiento. La verdad que está en el entendimiento es la primera en cuanto al conocimiento de la verdad y es la que permite conocer la verdad en la realidad, que tiene prioridad entitativa. «Puesto que lo verdadero está en el entendimiento en cuanto este se conforma con la cosa entendida, es necesario que la noción de verdadero se derive del entendimiento a la cosa entendida, para llamar también verdadera a la cosa entendida, según que dice algún orden al entendimiento»[20].

Verdadero, en un primer significado, en la génesis de los conceptos del entendimiento, se refiere a la verdad que está en el entendimiento. Desde este significado se origina un segundo, el de la verdad que está en las cosas por su relación al entendimiento, o en cuanto son adecuadas al mismo. Sin embargo, esta primacía de la verdad de que está en el entendimiento sobre la verdad que está en la realidad solo se da en el orden del conocimiento humano. En el orden real, en cambio, la verdad del entendimiento es secundaria y derivada, porque se funda en la verdad que está en las cosas, en la verdad trascendental.

4.3. Primacía del ser

Un tercer y último corolario de las dos tesis sobre la verdad y sus dos consecuencias es que: «La verdad se funda sobre el ente»[21]. Lo que implica que se funda sobre su constitutivo formal, el ser. Esta formulación puede entenderse en un doble sentido. Por una parte, que el ser es el fundamento primero y original de la verdad en el entendimiento. Es el primer sentido de este corolario y tal como se indica ya en la primera tesis. Por otra,

[20] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 16, a. 1, in c.
[21] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 1, a. 5, ad 19.

que el ser es el fundamento, también en cuanto causa, de la adecuación del ente a ser entendido, de su verdad trascendental.

Por esta primacía del ser, en cuanto que es el fundamento originario de la verdad que está en el entendimiento y de la verdad entitativa, no puede sostenerse que el ente sea, porque es verdadero, en el sentido de apto para ser entendido; ni tampoco que el ente sea, porque es aquello a lo que es refiere el juicio intelectual. A la inversa, por esta prioridad del ser, hay que afirmar que, por la misma entidad, el ente está destinado a ser entendido, es verdadero entitativamente; y que, también, por tal primacía, el juicio que se refiere a él es verdadero, y el mismo entendimiento es verdadero.

4.4. La verdad como entidad

Por ser la entidad y su ser el fundamento primero y originario de la verdad en los dos sentidos del término, o porque las proposiciones son verdaderas a causa de que el ente es o tiene ser, puede darse un tercer significado a verdadero. En esta nueva acepción, la verdad significa simple y absolutamente la entidad, el ente en cuanto ente. Verdadero es entonces lo que es, el ente en cuanto tiene ser.

La verdad, en este tercer sentido, no es la verdad trascendental, ya que no explicita algo del ente, como es la aptitud para ser entendido, sino que únicamente nombra la entidad. Se designa, por tanto, a lo que es el fundamento de que la cosa sea adecuada al entendimiento, de que sea verdadera en sentido trascendental o entitativo. Significa así aquello sin lo cual esta verdad carecería de fundamento y de sentido, pues lo verdadero sería la mera aptitud para ser entendido, sin ninguna realidad. Con este sentido fundamental de la verdad, afirmó san Agustín: «Verdadero es lo que es»[22].

---

[22] San Agustín, *Soliloquios,* II, 5.

4.5. Triple sentido de la verdad

Como conclusión última de esta doctrina metafísica sobre la verdad, pueden distinguirse, en ella, tres significados distintos. Se puede definir la verdad: «De una manera según aquello que precede al concepto de verdadero, y en lo que se funda lo verdadero; y así lo define san Agustín en el libro los *Soliloquios,* (II, 5): "lo verdadero es lo que es"; y Avicena en su *Metafísica* (XI, 2): "la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, que le está establecido"; y algún autor así: "lo verdadero es la indivisión del ser y de lo que es"».

El término verdadero, en una primera acepción –de la que santo Tomás refiere las definiciones de San Agustín, Avicena y la que parece que era citada generalmente en las escuelas medievales y se denominaba «magistral»–, se significa lo que «precede» y «funda » la verdad en los otros dos sentidos, la entidad. La verdad se toma, por tanto, «fundamentalmente» o como sinónimo de ente. En este sentido fundamental, la verdad es la entidad de la cosa y lo verdadero es lo que es.

La segunda definición expresa la verdad entitativa. «Otra manera de definir la verdad es según aquello que formalmente termina al concepto de verdadero; y así dice Isaac Israeli que "la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento"; y san Anselmo, en el libro *Sobre la Verdad* (c. 12): "la verdad es la rectitud perceptible solo por la mente", pues tal rectitud se dice según cierta adecuación, según dice el Filósofo en la *Metafísica,* (IV, 16 1011b25) que, al definir lo verdadero, decimos ser lo que es, o no ser lo que no es»[23].

La definición clásica atribuida al filósofo medieval Isaac Israeli (832/855-932/955) y la de san Anselmo (1033/34-1109) expresan ambas la verdad que está en las cosas, la verdad entitativa o trascendental. En este sentido, la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento y lo verdadero es el

[23] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 1, a. 1, in c.

ente adecuado al entendimiento. En esta segunda acepción, es la verdad formal, tal como la denomina santo Tomás. Esta verdad, en cuanto predicado trascendental, es equivalente en la predicación con el ente. Lo verdadero y el ente se convierten, y, por ello, puede decirse que, en esta acepción, «la verdad es una forma máximamente general»[24]. La verdad queda definida formalmente, expresada en lo que es en cuanto tal.

El último sentido es el de la verdad intelectiva. «La tercera manera de definir lo verdadero es según el efecto consiguiente; y así lo define san Hilario, diciendo que: «lo verdadero es manifestativo y declarativo del ser"; y san Agustín en el libro *Sobre la verdadera religión* (c. 36): "la verdad es aquello por lo que se hace ostensible lo que es"; y en el mismo libro (c. 31): "la verdad es aquella que según lo cual juzgamos de las cosas inferiores"».

En la tercera acepción de la verdad –al que se refieren la definición de san Hilario (c. 310 - 368) y las dos de san Agustín–, se significa por verdadero lo expresado por el entendimiento de la realidad, lo que está en el entendimiento judicativo. En este sentido de «efecto consiguiente», la verdad es la manifestación y declaración de lo que es y lo verdadero es lo manifestativo y declarativo del ente.

5. El bien

5.1. La perfectividad

En la deducción de los trascendentales: «La convivencia del ente respecto del apetito viene expresada con el nombre de "bueno", pues, como dice Aristóteles: "bueno es lo que todas las cosas apetecen"»[25]. Bueno es el ente en su referencia a

[24] Ibíd., q. 1, a. 6, in c. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* I, c. 1, 1094a3.

[25] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* q. 1, a. 1, in c.

la voluntad, o el ente en cuanto que, por ser perfecto, es perfectivo de la facultad volitiva y de su sujeto.

El bien está constituido por la perfectividad del ente, tal como se indica en la definición de Aristóteles. Sin embargo, hay que precisar, en primer lugar, que: «El ente es perfectivo de otro, no solo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno».

La verdad, objeto del entendimiento, es perfeccionante del mismo o su bien, en cuanto revela la esencia o constitutivo inteligible del ente. Por su parte, el bien pone a la voluntad en contacto con toda la entidad, tanto con su esencia como con su ser e igualmente toda la individualidad, porque el ser siempre es poseído por una esencia concreta e individual.

Una primera tesis sobre este sexto trascendental sería el que la bondad trascendental es perfectiva según todo el ente y, por tanto, también según el ser y en su individualidad. «Considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos, hallamos que lo verdadero es conceptualmente anterior a lo bueno. Lo verdadero, en efecto, es perfectivo de otro según la razón de especie solamente, mientras que lo bueno lo es, no solo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad»[26]. La bondad de los entes completaría la verdad entitativa. La verdad, que adquiere el entendimiento, no expresa toda la entidad, no se adecua completamente a ella.

Como el entendimiento humano es abstractivo de la materialidad, que impide la inteligibilidad, y, con ello, lo conocido pierde su singularidad –pues la materia es principio de individuación–, adquiriendo el nuevo carácter de la universalidad, no alcanza toda la entidad. En cambio, la apetición volitiva pone en contacto con lo concreto e individual, porque se tiende a los objetos tal como son en sí mismos, sin reducción alguna en su manera de estar en la realidad.

[26] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 21, a. 3, in c.

5.2. La finalidad

La relación de perfectividad del bien es la causa de su carácter de fin. «Lo bueno está en las cosas, como dice Aristóteles. Y en tanto un ente es perfectivo y completivo de otro según su ser, tiene razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él; y por eso todos los que definen rectamente lo bueno ponen en su concepto algo perteneciente a la relación al fin. De aquí que diga Aristóteles que lo bueno se define, del mejor modo, diciendo que es "lo que todas las cosas apetecen"»[27].

Que exista una coincidencia en la apetición del bien no quiere decir que se apetezca lo mismo, sin que aquello que se quiere se hace porque se considera bueno y, por tanto, perfeccionante. La formalidad de la apetición es el bien.

La caracterización aristotélica del bien –lo perfectivo de otro a modo de fin– coincide plenamente con la tesis neoplatónica de que: «lo bueno es lo difusivo de sí mismo». Decir que el bien es aquello a que todas las cosas tienden, ya que todas ellas apetecen su perfección, supone la consideración de lo apetecible como perfecto y, por tanto, perfectivo, en virtud de su comunicatividad, de lo que tiende hacia él. Esta difusión es la perfectividad misma de lo perfecto, y, por tanto, actual, ya que: «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo»[28].

Tanto este carácter de fin como su causa la relación de perfectividad de lo bueno, que se explica por su carácter difusivo, se constituyen desde la misma actualidad del ente, desde el ser, acto primero y fundamental. Por ser un trascendental: «El bien y el ente son, en la realidad, la misma cosa, y difieren únicamente en nuestro entendimiento»[29]. Como toda perfec-

[27] Ídem, *Ibíd.*, q. 21, a. 1, in c. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* (V, 4, 1027b 25).

[28] Ídem, *Cuestiones sobre la Potencia*, q. 2, a. 1, in c.

[29] Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 5, a. 1, in c.

ción del ente es causada por su ser, hay que afirmar que la bondad trascendental es un efecto del acto de ser. Lo que puede considerarse como una segunda tesis fundamental sobre el bien.

5.3. Dimensiones del bien

Estas dos tesis posibilitan la integración de la caracterización trinitaria del bien finito de san Agustín. El modo, la especie y el orden, que constituyen la tríada agustiniana y que permite la jerarquización de los bienes finitos en distintos niveles de participación del bien, están incorporados plenamente en la metafísica del bien trascendental.

Modo, especie y orden son los elementos constitutivos de toda perfección o bien en el ente finito. San Agustín los relaciona con las palabras de la Escritura: «ordenaste todas las cosas en medida, número y peso»[30].

Nota santo Tomás que el constitutivo esencial de los entes, que expresa la especie, muestra la necesidad de admitir estas dimensiones del bien, porque la especie o esencia exige algo que le anteceda, que es lo que se denomina modo, y algo que se derive, que es el orden. «Como quiera que cada cosa es lo que es por la forma, y hay cosas que la forma presupone y otras que necesariamente se siguen de ella, para que algo sea perfecto y bueno es indispensable que tenga, además de la forma, lo que la forma presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone que sus principios, sean los materiales o los eficientes, se adapten a ella, y a esto llamamos su modo, y por esto dice san Agustín que "la media establece el modo"». El modo es la vertiente existencial y singular de las realidades finitas, por el que pueden estar y actuar determinadamente en un lugar concreto.

[30] Cfr. SAN AGUSTÍN, *Del Génesis a la letra*, 4. c. 3.

La medida adecuada, según la cual esta perfección se da en el ente, es el modo. La individualidad no queda fuera del bien, que no queda reducido a la dimensión esencial o específica, sino que es una dimensión suya. Los entes son también buenos por su individualidad o diferencias propias. Aunque varios entes pertenezcan a la misma especie, todavía es posible mantener diferencias en su perfección por su modo, peculiaridad o estilo, de realizar la misma esencia.

La especie no es sino la forma misma del ente, es decir, el principio intrínseco de la perfección del mismo. «A la propia forma se llama especie, porque las cosas pertenecen a alguna especie en virtud de ella, y la frase "el número proporciona la especie" quiere decir que las definiciones que determinan la especie son como los números, como dice Aristóteles, porque, así como la adición o substracción de una unidad varía la especie del número, así también varía la definición si se añade o quita una diferencia».

La especie es el aspecto conceptualizable de la entidad, lo que atrae la atención de la inteligencia. Esta segunda dimensión del bien que como las demás no son bienes, ni, por tanto, entes, sino lo que constituye al bien, a la propiedad trascendental del ente, se sigue el orden. «De la forma se deriva la inclinación al fin, a la acción y a otras cosas, porque los entes que están en acto obran y tienden a lo que les es provechoso con arreglo a su forma, y esto es lo que entendemos por "peso y orden". De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, especie y orden»[31].

El orden, la tercera dimensión del bien, es el elemento relativo, fundado en los otros dos. Da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de apetición o de búsqueda como de difusión de sí. El orden es, por tanto, la inclinación o tendencia que el ente,

[31] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* I, q. 5, a. 5, in c. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, c. 3, n. 8, 1043b34.

según su forma, o perfección intrínseca, tiene a otras cosas distintas, a sus acciones, a la comunicación de sus perfecciones y a su fin.

La forma, que constituye la esencia o la especie explica el orden o finalidad de las cosas, tanto en su aspecto específico, por la forma específica o común, como en el singular, por estar individualizada. El modo y especie son los que causan el orden. El orden implica, por tanto, un orden específico y un orden particular o individual.

5.4. Modo, especie y orden

La perfección y el bien, en todas las criaturas, es según la plenitud del modo, la especie y el orden. La distinción en el bien es por esta tríada. «La medida, especie y orden siguen a todo bien creado, en cuanto tal, y aun a todo ente. Todo ente y bien es considerado como tal por una forma que les da la especie [...]. Por ello, tienen un cierto modo que les da la medida. Y por su forma cada cosa se ordena a otra».

Todo ente es bueno por su modo o individualidad, por su especie o naturaleza genérica y específica, y por su orden o finalidad, natural e individual. Lo es en cada una de sus dimensiones en un determinado grado. La escala de los entes, según el grado de perfección, lo es según los tres grados de modo, especie y orden. «Así pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de modo, especie y orden»[32].

El modo, la especie y el orden no son buenos en sí mismos, en cuanto tienen también esta triple dimensión, porque ello implicaría una regresión al infinito. Son buenos en cuanto principios del bien[33]. Modo, especie y orden son tres dimensiones del bien finito, pero que no constituyen una estructura

[32] Ídem, *Suma Teológica*, I-II, q. 85, a. 4, in c.
[33] Cfr. Ibíd., q. 21, a. 6, ad 7.

de composición, sino que suponen una misteriosa identidad y diferenciación[34].

Los entes, por tanto, son buenos por esta tríada. No únicamente por su naturaleza, sino también por su modalización propia y por su ordenación o finalidad, común y particular. No se considera, por consiguiente, que la singularización sea una desintegración de la esencia, ni la limitación, o finitud, como un mal metafísico, sino un nuevo valor positivo que se añade al propio de la especie y de toda su finalidad.

6. La belleza y el ser

6.1. Trascendentales derivados

El séptimo y último trascendental es la belleza. El proceso deductivo de los trascendentales no termina con el bien, sino con lo bello, que está relacionado con lo verdadero y lo bueno, y expresa la conveniencia del ente con el espíritu –con sus dos facultades de apertura al ente, el entendimiento y la voluntad–, pero de un modo nuevo.

Los trascendentales son siete, los seis analizados y la belleza. Sin embargo, en los catálogos de muchos autores, en sus listas más extensas –como la de santo Tomás en las *Cuestiones disputadas sobra la verdad*[35]– se enumeran solo seis, por no incluirse la belleza. En otras listas más breves –como la del Aquinate en esta misma obra[36]–, aparecen solo cuatro: ente, uno, verdadero y bueno. Esta aparente discordancia en los inventarios de las propiedades de la realidad desparece si se tiene en cuenta la naturaleza de los omitidos.

A la propiedad «res», o realidad, podría negársele el carácter de trascendental, pues, aunque se identifique con el

[34] Cfr. Ibíd., I-II, q. 85, a. 4, ad 2.
[35] Ídem, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.
[36] Ibíd., q. 21, a. 3, in c.

ente, no cumple perfectamente las tres condiciones requeridas para ser un atributo del mismo. Realiza la primera, la de ser convertible con todos los demás trascendentales en los juicios. También la tercera, pues puede decirse que efectivamente se deriva del ente. No cumple, en cambio, exactamente la segunda, porque, aunque surge por un desarrollo del concepto de ente, no lo es de lo implícito a lo explícito, ya que los dos constitutivos del ente, la esencia y el ser, están explicitados en la «res», igual que en el ente.

«Res» se diferencia conceptualmente del ente en destacar más uno de los constitutivos entitativos. Se limita a poner en primer plano la esencia. El ser, el otro constitutivo, sin embargo, continúa nombrándose de manera explícita. En un sentido más estricto, por tanto, «res», o realidad, no es un trascendental.

Igualmente el trascendental «aliquid», la incomunicabilidad o individualidad del ente, ofrece dificultades similares. Parece incluso que no puede considerarse como trascendental en ningún sentido. Si se atiende a su dependencia originaria con la noción de multiplicidad, se muestra como una propiedad de los entes creados, no de todo ente. En este limitado nivel, trasciende las categorías, pero solo en este. «Algo», o «alguien», sería una propiedad del ente finito, pero no del ente en cuanto ente.

Esta dificultad desaparece, si se tiene en cuenta que el «aliquid», por una parte, se fundamenta, en cuanto a su generación, tal como hacen todos los trascendentales, y se indica en la tercera condición, en el trascendental anterior, en la unidad trascendental. Sin embargo, lo hace por medio del concepto de multiplicidad, generado de la unidad. «Aliquid» es una propiedad trascendental de un trascendental, por explicitar el contenido de la unidad. No guarda rigurosamente el orden de la tercera condición que deben cumplir todos los trascendentales.

Lo mismo podría decirse de la belleza, que se deriva del bien de un modo especial. La belleza es una de las especies del bien, al que añade la diferencia específica de la «visión» o «aprehensión«, porque, a diferencia del sexto trascendental,

la belleza, además de su referencia a la voluntad, lo hace también al conocimiento intelectual.

Por ser lo bello una especie de lo bueno, puede considerarse un trascendental del trascendental bueno. La belleza es un trascendental mediato. Es un trascendental del ente, pero a través del bien. Ello explicaría que santo Tomás no la citara en ninguno de los catálogos de los trascendentales, pero, como especie del trascendental bueno, puede tenerse como el séptimo y último trascendental.

6.2. Constitutivos esenciales de la belleza

Se puede definir la belleza por sus tres elementos constitutivos esenciales: la integridad, la proporción y la claridad. De manera que: «Para que haya belleza se requieren tres condiciones: primero, la integridad o perfección; lo inacabado es por ello feo; segundo, la debida proporción y armonía, y, por último, la claridad, y así a lo que tiene un color nítido se le llama bello»[37].

Estos tres elementos constitutivos de la belleza pueden entenderse como tres estratos escalonados. Serían todos necesarios e inseparables. Además guardarían una relación de materia o sujeto y forma. La integridad se comportaría como materia remota o sujeto básico, la proporción como forma, y la claridad como lo más profundo de esta formalidad[38].

La proporción y la claridad como elementos formales tienen su origen en la inteligibilidad o racionalidad de las cosas. «La belleza consiste en cierta claridad y exacta proporción que radicalmente se encuentran en la razón, a la que toca ordenar en las cosas la claridad y la proporción»[39].

[37] Ídem, *Suma Teológica,* I, q. 39, a. 8, in c.
[38] Cfr. A. LOBATO, *Ser y belleza,* Herder, Barcelona 1965, p. 103.
[39] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* II-II, q. 180, a. 2, ad 3.

La integridad implica, por una parte, la exclusión de cualquier defecto, mutilación o falta de algún constitutivo. Por otra, la noción perfectiva de perfección. «Lo perfecto es aquello a lo que nada le falta según el modo de su perfección»[40]. Un ente es perfecto cuando no carece de lo que debe poseer por naturaleza.

La proporción significa la relación entre las partes de un todo. Pueden considerarse cuatro especies de proporción. La simetría es cuando se dan dos partes exactamente iguales pero contrapuestas. La armonía es la combinación de las partes de manera que muestran una concordancia o acuerdo. La consonancia implica una ley unificante entre las partes. El ritmo supone una periodicidad en la sucesión de las partes.

La claridad, en un primer sentido físico, significa lo que tiene mucha luz y que hace posible así su perfecta visión. En un segundo sentido análogo, designa «la fuerza de manifestación de las cosas»[41]. Es la revelación de la inteligibilidad de la realidad, que permite su intelección. La claridad en este sentido no es extrínseca como en lo sensible, sino que brota del interior de la cosa.

La claridad o comunicación de la inteligibilidad intrínseca surge de la forma. «Las cosas en su singularidad son bellas según su propia razón, es decir, según la propia forma (...) todo participa de la belleza y el bien, puesto que cada cosa es bella y buena según su propia forma»[42].

6.3. Definición descriptiva

La importancia de la forma, que realiza así una función análoga a la luz, por causar la claridad o manifestación de la

[40] Ibíd., I, q. 4, a. 1, in c.

[41] Ídem, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del Maestro Lombardo,* II Sent., d. 13, q. 1, a. 2, in c.

[42] Ídem, *Exposición al libro sobre los nombres divinos de Dionisio,* IV, lect. 5.

cognoscibilidad, fue destacada por san Alberto Magno, en un texto –*Lo bello y lo bueno*– que hasta hace pocos años se atribuía a santo Tomás. En el mismo se encuentra la siguiente definición: «La razón de lo bello en general consiste en el esplendor de la forma sobre las partes de la materia proporcionadas y terminadas, o sobre las diversas fuerzas y acciones»[43].

En estas y parecidas definiciones de la belleza, tal como se enseñaba en la corriente neoplatónica, se identifica la belleza con la forma. Plotino consideraba que la belleza era la irradiación de la forma sobre la materia[44]. San Buenaventura, en esta misma línea, afirmaba también que: «Todo lo que es ente tiene alguna forma; y todo lo que tiene forma tiene belleza»[45].

La tesis de que la forma es una dimensión fundamental de la belleza, al asumirla el Aquinate, no la refiere solo a las formas accidentales o sustanciales, sino también a una forma más profunda, a la forma de las formas, al acto de ser. En este sentido, podría entenderse la afirmación de Plotino: «Perder belleza es perder ser»[46]. De manera que, si se va subiendo en los distintos grados de la escala de los entes, se gana belleza, si se gana ser.

6.4. Definición esencial

Además de la definición descriptiva de la belleza, en conexión con ella, se puede dar una definición esencial, que permite situar la belleza en el orden trascendental. «La belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de ma-

---

[43] *Sobre lo bello y lo bueno*, en P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Opuscula omnia*, París, Lethielleux, 1927, t. V, p. 427.

[44] Cfr. PLOTINO, *Ennéadas*, I, 6, 2.

[45] SAN BUENAVENTURA, *Comentarios a los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo*, II, d. 34, q. 2, a. 3, in c.

[46] PLOTINO, *Ennéadas*, V, 8, 9.

nera que se llama bueno a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada»[47] .

Si lo bello es aquello cuyo conocimiento agrada, hay que admitir que «lo bueno es lo mismo que lo bello»[48], como afirmaba el Pseudo-Dionisio. «Lo bello y lo bueno se identifican, en un mismo sujeto, porque se fundan en lo mismo, es decir, la forma. Por esto, lo bueno se pondera como bello».

Aunque en la realidad sean lo mismo lo bueno y lo bello, se diferencian conceptualmente, porque «lo bueno se refiere propiamente al apetito o deseo, puesto que lo bueno es lo que todas las cosas apetecen; y, por esto, tiene el carácter de fin, pues el apetito es de algún modo un movimiento hacia la cosa. En cambio, lo bello dice relación a la facultad de conocer, porque se llama bello a aquello cuya vista agrada»[49].

6.5. La complacencia estética

Lo bueno y lo bello causan el mismo efecto en el hombre, la complacencia. Sin embargo, son distintas la complacencia amorosa y la complacencia estética. La primera resulta de la posesión del objeto bueno. La segunda, en cambio, es una consecuencia de la presencia de lo bueno ante la contemplación cognoscitiva. Tanto la bondad como la belleza guardan relación esencial con el apetito. Ambas lo aquietan, pero de distinta manera. Lo bueno, al ser poseído realmente; lo bello, al ser conocido.

El conocimiento es esencial en la belleza, como se indica en su definición, No solo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético. Este conocimiento es el intelectual, porque es el que

---

47 SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* I-II, q. 27, a. 1, ad 3.
48 PSEUDO-DIONISIO, *Sobre los nombres divinos,* c. 4, 4.
49 SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* I, q. 5, a. 4, ad 1.

realiza propiamente la esencia del conocimiento, la posesión cognoscitiva de lo que las cosas son. No obstante, en el hombre es imprescindible también el conocimiento sensible, porque, aunque solo proporciona los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad, sin embargo, facilita un conocimiento de algo concreto y singular, condición imprescindible para todo apetito. De este modo, lo que la belleza añade al bien, en el caso de hombre, es el conocimiento sensible-intelectual, en cuanto también satisface al apetito, originando el placer estético.

El ente es bello en cuanto que es bueno, y, conocido como tal, produce un goce contemplativo. De manera que: «El bien conocido despierta el apetito; y la belleza que se revela en la cosa aprehendida por el mismo conocimiento, aparece conveniente y buena»[50].

6.6. El tránsito a la ética

La metafísica de la belleza, al igual que la del bien, que conduce a la ética, tiene una vertiente práctica. La vida estética es uno de los cauces del vivir de cada hombre. Requiere la libertad, para poder elegir la belleza. También lleva a la felicidad, que es atemporal. «Solo el hombre feliz pierde la noción del tiempo y puede gozar la intemporalidad viviendo "eternalmente" lo transitorio. Solo él puede fruir lo presente como si nunca acabara. Bien lo refleja el lenguaje. Para expresar nuestra felicidad, decimos "ha pasado el tiempo sin sentirlo", "perdí la noción del tiempo" [...]. La felicidad es, pues, intemporal. Y la vida estética es, de hecho, la actividad más intemporal de todas las terrenas. Solo la aventaja en intemporalidad, podemos barruntarlo, el éxtasis de la contemplación mística»[51].

[50] Ibíd., II-II, q. 145, a. 2, ad 1.

[51] J. Mª Sánchez de Muniáin, «Libertad, felicidad y humanismo. Investigación acerca de las notas esenciales del vivir estético», en *Revista de Ideas Estéticas* (Madrid), 13 (1955) pp. 99-120 y pp. 201-217, p. 51.

El vivir estético, por ello, es un componente esencial de la cultura humanista, porque lo bello es siempre perfeccionante del hombre. La belleza completa al hombre, porque es unitiva del conocimiento y del amor. Es expresión del bien, de la verdad y de la unidad de la realidad. Como última epifanía del ser: «lo bello condensa las perfecciones que competen al ente en cuanto tal»[52].

[52] A. LOBATO, *Ser y belleza*, Unión Editorial, 2005, 2ª ed., p. 140.

BIBLIOGRAFÍA

ALESSI, A., *Metafísica,* LAS, Roma 1992².

ALVIRA, T., CLAVELL, L., Y MELENDO, T., *Metafísica,* Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1982.

ANCEL, A., *Métaphysique Générale,* Lyon, PIEL, 1953.

ANDO, T., *Metaphysics. A Critical Survey of fis Meaning,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, 2ª ed.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A., *Tratado de metafísica. Teoría de la «habencia»,* Limusa, México 1982.

BERTI, E., *Introduzione alla metafisica,* Utet, Torino 1993.

BOFILL, J., *Obra filosófica,* Ariel, Barcelona 1967.

BRUAIRE, C., *Pour la métaphysique,* París, Fayard, 1980.

BUNGE, M., *Treatise on Basic Philosophy: Ontology,* Dordrecht, Reidel, 1977-1979,

CANALS, F., *Cuestiones de fundamentación,* Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1981.

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal,* Eunsa, Pamplona 1987.

–*Olvido y memoria del ser,* Eunsa, Pamplona 1997.

CARR, B., *Metaphysics: An Introduction.* MacMillan, London 1987.

CARTER, W. R., *The Elements of Metaphysics,* McGraw Hill, New York 1990.

CATURELLI, A., *Lecciones de metafísica,* Córdoba, Universidad N. de Córdoba, 1972.

CLAVELL, LL., y PÉREZ DE LABORDA, M., *Metafisica,* Edizioni Universitá della Santa Croce, Roma 2006.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger,* Barcelona, Herder, 1990-1992, 3 vols.

COLLIN, E., *Manual de filosofía tomista,* trad. de C. Montserrat, 2 vols., Barcelona, L. Gili, 1950-1951, 2ª ed.

CORETH., E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática,* Ariel, Barcelona 1964.

D'AMORE, B., E ALES BELLO, A., *Metafisica e sciencia dell'uomo,* Roma, Edizioni Borla, 1982.

DE RAEYMAEKER, L., *Filosofía del ser. Ensayo de metafísica,* Gredos, Madrid 1956.

FORMENT, E., *Introducción a la Metafísica,* Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1983, y 2ª edic. 1984.

—*Lecciones de Metafísica,* Col.: «Manuales universitarios Rialp», nº 28, Ediciones Rialp, Madrid 1992.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista,* Eunsa, Pamplona 2001.

GILBERT, P., *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la Metafísica,* Universidad Iberoamericana, México 2000.

GIUSTINIANI, P., *Ontologia. Ripensare l'essere,* PIEMME, Casale Monferrato, 1991.

GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación,* Eunsa, Pamplona 1979.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica, Ontología,* Madrid, Gredos, 1967, 2ª ed.

GREDT, I., *Elementa philosophiae,* vol. II, *Metaphysica,* Barcelona, Herder, 1951.

GRENET, P. B., *Ontología,* Barcelona, Herder, 1965.

GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica* (Trad. A. Martínez Riu), Herder, Barcelona 2006.

HAMLYN, D. W., *Metaphysics,* Cambridge University Press, Cambridge 1984.

HEJMSOETH, H., *La metafísica moderna,* Madrid, Revista de Occidente, 1966, 3ª ed.

— *Los seis grandes temas de la metafísica occidental,* Madrid, Revista de Occidente, 1959.

HENRICI, P., *Introduzione alla metafisica,* PUG, Roma 1986.

JUBIEN, M., *Contemporary Metaphysics,* Blackwell Publishers, Malden/Oxford 1997.

JOLIVET, R., *Tratado de Filosofía, III: Metafísica,* Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1957.

KAULBACH, F., *Einfürung in die Metaphysik,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

KEIL, G., *Grundriss der Ontologie,* Kónigstein/Ts., Athenaum, 1981. KORNER, 5.: *Metaphysics, Its Structure and Function,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

KRAMPF, W., *Die Metaphysik und ihre Gegner,* Meisenheim, Hain, 1973.

KREMER, K. (ed.), *Metaphysik und Theologie,* Leiden, Brill, 1980.

LÓPEZ LÓPEZ, J. L., *Introducción a la metafísica,* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1985.

LOTZ, J. B., *Ontología,* Barcelona, Herder, 1954.
— *La experiencia trascendental,* Madrid, BAC, 1954.
LOUX (ed.), M. J., *Metaphysics: Contemporary Readings,* Routledge, London 2001.
LLANO, A., *Metafísica y lenguaje,* Eunsa, Pamplona 1984.
MACKJNNON, D. M., *The Problem of Metaphysics,* London, Cambridge University Press, 1974.
MARC, A., *Dialéctica de la afirmación. Ensayo de metafísica reflexiva,* Gredos, Madrid 1964, 2v.
MARECHAL, J., *Le point de depart de la Métaphysique,* L'édition Universelle-Desclée de Brouwer, Bruxelles-París 1926, 5 vols. (trad. esp. Gredos, Madrid 1958).
MARÍAS, J., *Idea de la metafísica,* en *Tres Visiones de la Vida Humana,* Salvat Madrid 1971.
MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa,* Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1943.
— *Distinguir para unir o los grados del saber,* Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.
MASULLO, A., *La metafísica,* Milano, A. Mondadori, 1980.
MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía,* Rialp, Madrid 1969, 6ª ed.
— *Léxico filosófico,* Rialp, Madrid 2002.
MÜLLER, M., *Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XXsi&cle,* Desclée de Brouwer, París 1953.
ORLANDO, E., *Filosofia dell'essere, Saggi,* M. d'Auria, Napoli 1979.
ORTEGA, Y GASSET, J., *Unas Lecciones de metafísica,* Madrid, Alianza Editorial, 1966.
OWENS, J., *An Elementary Cristian Metaphysics,* The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1963.
PEGUEROLES, J., *San Agustín. Un platonismo cristiano,* Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.
PESCADOR, A., *Ontología,* Losada, Buenos Aires 1966.
POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes,* Madrid, Rialp, 1963.
— *El ser. La existencia extramental,* Pamplona, Eunsa, 1966.
PRADO, N. DEL, *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* Fnhurg (Suiza), 1911.
PHILIPPE, M. D., *L'étre. Rechercher d'une philosophie premi&re,* Téqui, París 1972-1974.
PHILLIPE, R. P., *Modern Thomistic Philosophy,* The Newmann Press, Westminster 1950.
RASSAM, J., *La métaphysique de Saint Thomas,* PUF, Paris 1960.
RIVETI BARBO, F., *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà,* Jaca Book, Milano 1990.

SCHULTZ, W., *Le nuove vie della filosofia contemporànea, vol. II: Interiorità,* Marietti, Torino 1987.

TORREVEJANO, M., *Razón y metafísica en Kant,* Narcea, Madrid 1982.

VANNY-ROVIGGI, S., *Elementi di filosofía ii: metafísica,* La Scuola, Brescia, 1974.

WEISSMAHR, B., *Ontología,* Herder, Barcelona 1986.

ÍNDICE

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Manuales de filosofía que ponen al alcance de todos,
y especialmente de los universitarios,
los elementos centrales de la cultura filosófica.

1. ESTÉTICA DE BOLSILLO
   Pablo Blanco
   2ª edición
2. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN
   Joaquín Ferrer
3. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. I. FILOSOFÍA ANTIGUA
   Carlos Goñi
4. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. II. FILOSOFÍA MEDIEVAL
   Eudaldo Forment
5. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. III. FILOSOFÍA MODERNA
   Mariano Fazio y Daniel Gamarra
6. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. IV. FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
   Mariano Fazio y Francisco González Labastida
7. ANTROPOLOGÍA: UNA GUÍA PARA LA EXISTENCIA
   Juan Manuel Burgos
   3ª edición
8. EL SECRETO DE UNA VIDA LOGRADA
   Curso de pedagogía del amor y la familia
   Alfonso López Quintás
   2ª edición
9. PENSAR EL DERECHO
   Curso de filosofía jurídica
   Javier Barraca Mairal
10. EL CONOCIMIENTO HUMANO: UNA PERSPECTIVA FILOSÓFICA
    Juan José Sanguineti
11. INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA
    Historia y fundamentos
    José Ramón Ayllón
12. EL AMOR: DE PLATÓN A HOY
    Alfredo Álvarez
13. FILOSOFÍA DE LA MENTE
    Juan José Sanguineti
14. EL HOMBRE ANTE EL MISTERIO DE DIOS
    Curso de Teología Natural
    Luis Romera
15. METAFÍSICA
    Eudaldo Forment
16. BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
    Carlos Goñi

EDICIONES PALABRA, S. A. - Castellana, 210 - 28046 Madrid
Telfs.: 91 350 77 20 - 91 350 77 39 - Fax: 91 359 02 30
www.edicionespalabra.es - epalsa@edicionespalabra.es

MANUALES DE FILOSOFÍA





Metafísica

Eudaldo Forment

La sabiduría metafísica necesita una guía que facilite su aprendizaje. Este manual busca cumplir esta función, facilita estudios más especializados y llena un vacío bibliográfico, producido en estos últimos años, en parte, caracterizados como la época del nihilismo y de la «posmetafísica».

Comienza recorriendo las posiciones de las últimas tendencias filosóficas: el existencialismo, el neopositivismo, el cientificismo, el racionalismo crítico, la filosofía de los valores, la posmodernidad y la hermenéutica. Revisa las propuestas de Descartes y Kant y, a partir de ellas, redescubre las grandes respuestas de los autores y las doctrinas de la Edad Media y del mundo clásico.

Gracias a su enfoque abierto, integrador y objetivo, adquieren nuevo sentido las cuestiones de fundamentación, de metodología y de todas las estructuras metafísicas de la realidad. También permite la recuperación de la «memoria» del ser y de sus olvidadas dimensiones de unidad, verdad, bondad y belleza.

Eudaldo Forment es un conocido filósofo español, autor de numerosas publicaciones. Es catedrático de Metafísica en la Universidad de Barcelona, donde imparte ininterrumpidamente esta materia desde 1974. Es académico ordinario de la «Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino» y, en esta colección, ha publicado *Historia de la filosofía medieval* (2004).

ISBN: 978-84-9840-264-3



Ediciones Palabra